W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd

CANCELLED

Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.
CANCELLED

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/historyofearlych0001otto

Vol 1

GESCHICHTE
DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR
ERSTER BAND

CANCELLED

CANCELLED

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

GESCHICHTE
DER
ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

OTTO BARDENHEWER
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ERSTER BAND

VOM AUSGANG DES APOSTOLISCHEN ZEITALTERS
BIS ZUM ENDE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1913
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

45401.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 9 Iulii 1913

‡ **Thomas**, Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Dieser Band ist 1902 ans Licht getreten als der erste Teil eines Werkes, welches in umfassendem Bilde die kirchliche Literatur des Altertums nach ihrer geschichtlichen Entwicklung vorführen wollte. Im Unterschiede von anderweitigen Bearbeitungen des Gegenstandes aus neuester Zeit sollte das Werk, so wurde in dem damaligen Vorworte betont, von positiv-christlichen Voraussetzungen getragen sein, insbesondere von der Überzeugung, daß die Lehre der alten Kirche auf ungetrübter apostolischer Überlieferung beruhte. Die Darstellung sollte, das wurde beigefügt, allenthalben auf die Quellen zurückgehen und deshalb auch nirgendwo auf eigenes Urteil verzichten, zugleich aber von dem Bewußtsein durchdrungen bleiben, daß sachliche Kennzeichnung des Standes der strittigen Fragen höher gewertet zu werden pflegt als persönliche Stimmabgabe.

Je weniger ich erwartet hatte, daß ich diesen Band noch einmal in die Öffentlichkeit geleiten dürfe, um so mehr habe ich mich verpflichtet geglaubt, für eine neue Ausstattung zu sorgen. Einmal galt es, den Mängeln und Gebrechen der ersten Ausgabe, wie sie mir nach und nach deutlicher vor Augen traten[1], nach Kräften abzuhelfen, und sodann war an gar manchen Stellen, vor allem in dem ohnehin so reich mit Fragezeichen durchzogenen Abschnitte über die neutestamentlichen Apokryphen, den Forschungen und Entdeckungen des letzten Jahrzehnts gebührend Rechnung zu tragen. Damit ergab sich eine Umarbeitung, welche nur an sehr wenigen Seiten ganz vorübergehen durfte.

[1] Von den Rezensionen, welche mir zu Gesicht kamen, haben hauptsächlich zwei brauchbare Winke geboten, die freundlichen Worte Diekamps in „Literarischer Handweiser“ 1901/1902, 399 ff, und die unfreundlichen Worte Jülichers in „Göttingische Gel. Anzeigen“ 1903, 601 ff.

Die Grund- und Leitsätze freilich, die prinzipiellen Voraussetzungen sind durchaus dieselben geblieben, wiewohl gerade sie nicht wenige Angriffe erfahren haben. Kürzlich wieder hat Harnack einem späteren Bande dieses Werkes entgegengehalten, von katholischem Standpunkte aus lasse sich überhaupt keine Geschichte der altkirchlichen oder, wie Harnack sagt, der altchristlichen Literatur schreiben, schon deshalb nicht, weil „das Gespenst eines von Anfang an bestehenden depositum fidei" stets von neuem in die Irre führe[1]. Es wäre zu antworten, daß dieses „Gespenst" vielmehr erst den Schlüssel zum Verständnis der Kirchenväter darreicht, eben dadurch aber auch bereits als geschichtliche Wirklichkeit erwiesen wird. Die Väter sind, wie sie übrigens selbst unablässig hervorheben, Dolmetscher und Verfechter einer Lehrtradition, welche schlechterdings nur auf die Apostel zurückgeführt werden kann. Und es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche, aus unendlichen Tiefen hervorgebrochen, durch die Schriften der Väter flutet und in der Kirchenlehre der Folgezeit weiterrauscht. An diesem Punkte indessen werden stets die Geister sich scheiden.

In den methodologischen Ausführungen der Einleitung (§ 2) ist der Gegensatz der prinzipiellen Voraussetzungen und ihrer weitgreifenden Konsequenzen etwas näher beleuchtet worden. Dort sind auch die Gründe entwickelt, weshalb ich eine Geschichte der altkirchlichen und nicht der altchristlichen Literatur zu schreiben versuche, weshalb ich jedoch, obgleich ich mir die kirchliche Literatur zum Vorwurf nehme, auch dem antikirchlichen oder häretischen Schrifttum meine Aufmerksamkeit zuwende, weshalb ich endlich, unter Ablehnung des Satzes, daß eine jede Literatur ihre Geschichte in ihren Formen habe, mich zu der Anschauung bekenne, daß die Geschichte der altkirchlichen Literatur zunächst und hauptsächlich in dem Inhalte sich abspielt. Zugestehen aber muß ich, daß die erste Ausgabe dieses Bandes der formellen Seite der literarischen Erscheinungen zu wenig Beachtung schenkte.

Im einzelnen mögen noch folgende Bemerkungen gestattet sein.

Die vorhin erwähnten neutestamentlichen Apokryphen, welche in der ersten Ausgabe hinter der häretischen Literatur eine Stelle gefunden hatten, sind nunmehr als Nachtrag an das Ende des Bandes

[1] Theologische Literaturzeitung 1912, 779.

verwiesen worden. Schon bei Besprechung derjenigen Apokryphen, welche unzweifelhaft in das 2. Jahrhundert zurückreichen, müssen fort und fort Literaturprodukte späterer Jahrhunderte herangezogen werden, weil fast durchweg die ursprünglichen Texte zu Grunde gegangen, aber jüngere Überarbeitungen erhalten sind. Da ich überdies auch mehrere Apokryphen, welche sicher oder wahrscheinlich nicht mehr dem 2. Jahrhundert angehören, der blutsverwandtschaftlichen Beziehungen wegen in demselben Zusammenhange behandeln wollte, so habe ich mich nach einer Stelle umgesehen, an welcher es erlaubt war, die zeitlichen Grenzlinien dieses Bandes zu überschreiten.

Einige andere Schriftwerke jüngeren Datums, für welche die Eingliederung in einen älteren Familienkreis nicht in Betracht kommen konnte, wurden aus diesem Bande ausgeschieden und dem zweiten Bande vorbehalten, insbesondere die syrisch überlieferten Briefe des „Klemens von Rom“ an die Ehelosen und die sog. Klementinen oder Klemensromane. Denn auch die letzteren dürften erst dem 3. Jahrhundert entstammen.

Der Bestand der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts ist nicht angetastet worden. So wenig verbürgt die Zeit des Philosophen Hermias auch sein mag, ich halte es nach wie vor für wahrscheinlicher, daß er im 2. oder 3. Jahrhundert, als daß er im 5. oder 6. Jahrhundert lebte. Auch Minucius Felix hat, wiewohl seine zeitliche Priorität vor Tertullian mir zweifelhaft geworden ist, vorläufig seinen Platz behalten, weil die peinliche Frage immer noch nicht ausreichend geklärt zu sein scheint.

Der polemischen Literatur des 2. Jahrhunderts konnten einige neue Texte eingefügt werden. Die „Oden Salomos“, die jedenfalls nicht aus jüdischem Geiste geboren sind, habe ich der gnostischen Literatur zugewiesen, und zwar dem Nachlaß des Bardesanes und seiner Schule angereiht. Der „Erweis der apostolischen Predigt“ ist das unbestreitbare Eigentum des großen Antignostikers Irenäus, aber meiner Ansicht nach keine katechetische, sondern eine apologetische Abhandlung.

Auch die innerkirchliche Literatur hat eine Bereicherung erfahren, wenngleich freilich nur auf Grund altbekannten Materials. Dieser Schriftengruppe ist nunmehr die älteste noch erhaltene Predigt, der sog. zweite Klemensbrief, zugeteilt worden, welcher früher im

Gefolge des echten Klemensbriefes erschien. Hier ist jetzt auch die Grabschrift des Abercius, welche früher nur im Vorübergehen gestreift ward, als denkwürdige Probe der Anfänge kirchlicher Poesie zu ihrem Rechte gekommen.

Was schließlich die bibliographischen Nachweise angeht, so haben den Novitäten des letzten Dezenniums gegenüber viele ältere Publikationen ihren Platz räumen müssen. Doch sollte alles, was dauernden Wert beanspruchen kann, beibehalten werden.

Die Korrektheit des Druckes, ich meine von einer solchen reden zu dürfen, ist zum guten Teil der opferwilligen Hilfe meines jungen Freundes und Kollegen Herrn Dr H. J. Vogels zu verdanken.

München, den 1. Juli 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Einleitung.

§ 1. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung der altkirchlichen Literaturgeschichte. (1. Hieronymus. 2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. 3. Literarhistoriker des Mittelalters. 4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. 5. Die neueste Zeit.) . . . 1

§ 2. Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte. (1. Die alte Patrologie. 2. Die moderne altchristliche Literaturgeschichte. 3. Schlußfolgerungen.) 19

§ 3. Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer. (1. Kirchenvater. 2. Kirchenschriftsteller. 3. Kirchenlehrer.) 37

§ 4. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. Größere Übersetzungswerke. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter. (1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. 2. Größere Übersetzungswerke. 3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.) 50

§ 5. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter. (1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. 2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter.) 64

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts.

§ 6. Die Entwicklungsstadien der ältesten kirchlichen Literatur . . . 74

Erster Abschnitt.

Die urkirchliche Literatur.

§ 7. Vorbemerkung 80

§ 8. Das apostolische Glaubensbekenntnis. (1. Der Streit um die Apostolizität. 2. Der ältere und der jüngere Text. 3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. 4. Literatur.) 82

§ 9. Die Didache oder Zwölfapostellehre. (1. Titel und Inhalt. 2. Zeit und Ort der Abfassung. 3. Geschichte. 4. Literatur.) 90

Seite

§ 10. Der sog. Barnabasbrief. (1. Inhalt und Form. 2. Unechtheit. 3. Zeit und Ort der Abfassung. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. 6. Übersetzungen und Bearbeitungen. 7. Andere Barnabas-Apokryphen.) . 103

§ 11. Klemens von Rom. (1. Lebensumstände. 2. Der Korintherbrief. 3. Nähere Würdigung des Briefes. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. 6. Unechte Schriften.) . . . 116

§ 12. Ignatius von Antiochien. (1. Die sieben Briefe. 2. Der Römerbrief im besondern. 3. Die Überlieferung der Briefe. 4. Geschichte der Ignatius-Frage. 5. Die Echtheit der sieben Briefe 6. Unechte Briefe und Schriften. 7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. 8. Evodius von Antiochien.) 131

§ 13. Polykarpus von Smyrna. (1. Lebensumstände. 2. Der Philipperbrief. 3. Zweifelhaftes und Unechtes.) 160

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Literatur.

§ 14. Allgemeines. (1. Die Angriffe der Heiden. 2. Die Entgegnungen der Christen. 3. Die antijüdischen Apologien. 4. Literatur.) . . . 171

§ 15. Quadratus 183

§ 16. Aristides von Athen. (1. Die Überlieferung. 2. Die Apologie nach Form und Inhalt. 3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. 4. Die Homilie und das Brieffragment.) 187

§ 17. Ariston von Pella 202

§ 18. Justin der Märtyrer. (1. Leben. 2. Schriften. 3. Die zwei Apologien. 4. Die erste Apologie. 5. Die zweite Apologie. 6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. 7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia. 8. Anerkannt unechte Schriften. 9. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 10. Justins Christentum. 11. Einzelne Lehranschauungen. 12. Über Taufe und Eucharistie.) 206

§ 19. Tatian der Assyrer. (1. Lebensgang. 2. Die Rede an die Griechen. 3. Das Diatessaron. 4. Verlorengegangene Schriften.) . . . 262

§ 20. Miltiades 284

§ 21. Apollinaris von Hierapolis 286

§ 22. Athenagoras von Athen. (1. Die Bittschrift für die Christen. 2. Einzelne Stellen der Bittschrift. 3. Die Schrift über die Auferstehung. 4. Der Verfasser.) 289

§ 23. Theophilus von Antiochien. (1. Die drei Bücher an Autolykus. 2. Der Verfasser der drei Bücher. 3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. 4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar.) 302

§ 24. Der Brief an Diognet. (1. Inhalt. 2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. 3. Herkunft des Briefes. 4. Die Handschrift. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen.) 316

§ 25. Hermias 325

§ 26. Minucius Felix. (1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. 2. Die Abfassungszeit des Dialoges. 3. Die Schrift De fato.) . . 329

Zweiter Teil.

Die polemische Literatur.

A. Die häretische Literatur.

Seite

§ 27. Die gnostische Literatur. (1. Einleitendes. 2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. 3. Basilides und die Basilidianer. 4. Die Ophiten oder „Gnostiker". 5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. 6. Die Karpokratianer. 7. Valentinus und die Valentinianer. 8. Bardesanes und die Bardesaniten. 9. Marcion und die Marcioniten. 10. Die Enkratiten.) . . . 343

§ 28. Die judaistische Literatur. (1. Ebionitische Schriften. 2. Symmachus. 3. Elkesaitische Schriften.) 377

§ 29. Die montanistische Literatur 381

B. Die antihäretische Literatur.

§ 30. Antignostiker, deren Schriften verlorengegangen sind. (1. Vorbemerkung. 2. Agrippa Kastor. 3. Hegesippus. 4. Rhodon. 5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. 6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a.) 384

§ 31. Irenäus von Lyon. (1. Lebenslauf. 2. Das Werk Adversus haereses. 3. Die Demonstratio praedicationis apostolicae. 4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 5. Zur Theologie des hl. Irenäus.) . . 399

§ 32. Antimontanisten. (1. Vorbemerkung. 2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. 3. Apollonius. 4. Cajus von Rom. 5. Ein Unbekannter.) 430

§ 33. Schreiben kirchlicher Obern in Sachen des Montanismus und des Gnostizismus. (1. Papst Soter. 2. Papst Eleutherus. 3. Papst Viktor I. 4. Papst Zephyrinus. 5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. 6. Serapion von Antiochien.) 435

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Literatur.

§ 34. Vorbemerkungen 443

§ 35. Papias von Hierapolis. (1. Lebensverhältnisse. 2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.) 445

§ 36. Melito von Sardes. (1. Die Nachrichten über sein Leben. 2. Die Zeugnisse über seine Schriften. 3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. 4. Literatur.) 455

§ 37. Der Hirt des Hermas. (1. Die Überlieferung. 2. Der Inhalt. 3. Die Form. 4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. 5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. 6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. 7. Lehranschauungen.) 465

§ 38. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief) 487

§ 39. Eine metrische Grabschrift 491

§ 40. Urkunden aus den Tagen des Osterstreites 494

Nachtrag.

Die neutestamentlichen Apokryphen.

Seite

§ 41. Übersicht über die neutestamentlichen Apokryphen. (1. Allgemeines. 2. Apokryphe Evangelien. 3. Apokryphe Apostelgeschichten. 4. Apokryphe Apostelbriefe. 5. Apokryphe Apokalypsen.) 498

§ 42. Apokryphe Evangelien. (1. Evangelienfragmente ohne Titel. 2. Das Hebräerevangelium. 3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. 4. Das Ägypterevangelium. 5. Das Petrusevangelium. 6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. 7. Das Protevangelium Jacobi. 8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. 9. Sammlungen von Herrnworten. 10. Die Anfänge der Pilatus-Literatur.) 510

§ 43. Apokryphe Apostelgeschichten. (1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. 2. Die Akten des Petrus. 3. Die Akten des Paulus. 4. Die Akten des Paulus und der Thekla. 5. Die Akten des Petrus und des Paulus. 6. Die Akten des Andreas. 7. Die Akten des Johannes. 8. Die Akten des Thomas. 9. Die Akten des Philippus. 10. Die Akten des Matthäus. 11. Die Thaddäuslegende.) . 547

§ 44. Apokryphe Apostelbriefe. (1. Eine „Epistola apostolorum". 2. Der Laodiceerbrief. 3. Der Alexandrinerbrief. 4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. 5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca.) 596

§ 45. Apokryphe Apokalypsen. (1. Die Petrusapokalypse. 2. Die Paulusapokalypse. 3. Die Thomasapokalypse. 4. Die Stephanusapokalypse. 5. Eine Zachariasapokalypse?) 610

Register 628

Einleitung.

§ 1. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung der altkirchlichen Literaturgeschichte.

(1. Hieronymus. 2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. 3. Literarhistoriker des Mittelalters. 4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. 5. Die neueste Zeit.)

Den Erörterungen über Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte möge eine Übersicht über den Werdegang, die Geschichte und Literatur dieser Wissenschaft voraufgeschickt werden. An der Vergangenheit schärft sich der Blick für die Gegenwart, und die Entstehungsverhältnisse einer Disziplin pflegen auch ihre spätere Entwicklung zu beeinflussen.

1. Hieronymus. — Eine Geschichte der altkirchlichen Literatur hat zuerst Hieronymus geschrieben. Auf Anregung eines hochgestellten Gönners, des Praefectus Praetorio Dexter, arbeitete Hieronymus im Jahre 392 zu Bethlehem unter dem Titel „De viris illustribus" eine kleine Schrift aus, welche die Kirchenschriftsteller vom Tode des Herrn an bis zum 14. Jahre des Kaisers Theodosius (392) in Kürze vorführen sollte (Migne, PP. Lat. 23, 601—720). Er verfolgte laut dem Vorworte einen apologetischen Zweck, insofern er den heidnischen Vorwurf entkräften wollte, daß die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe (ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores). Den Titel entlehnte er der römischen Literaturgeschichte des C. Suetonius Tranquillus (etwa 75—160 n. Chr.), auf welche Dexter als Muster und Vorbild hingewiesen hatte. Sehr wertvolle Hilfe leistete ihm die an literarhistorischen Notizen so reiche Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea (Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae historiae libris maximo nobis adiumento fuerit).

In 135 äußerlich aneinander gereihten Kapiteln werden ebenso viele Autoren abgehandelt, ihr Lebenslauf skizziert und ihre literarische Tätigkeit geschildert. An der Spitze stehen die Verfasser der Schriften des Neuen Testamentes; den Schluß bildet ein langer Artikel über das schriftstellerische Wirken des Berichterstatters selbst (bis 392). Außer Kirchenschriftstellern im eigentlichen Sinne des Wortes treten

auch mehrere häretische und ausdrücklich als Häretiker bezeichnete Autoren auf (Tatian, Bardesanes, Novatian, Photinus, Lucius, Eunomius u. a.)[1]. Nach zwei Stellen des Vorwortes sollte die Schrift allerdings den Kirchenschriftstellern, „ecclesiastici scriptores“ oder „ecclesiae scriptores“, gewidmet sein, und bei einer späteren Gelegenheit sagt der Verfasser selbst von dem vorliegenden Versuche: „Hic liber vel ‚De illustribus viris‘ vel proprie ‚De scriptoribus ecclesiasticis‘ appellandus est.“[2] Nach einer andern Wendung desselben Vorwortes indessen sollten alle diejenigen, welche über die heiligen Bücher etwas Schriftliches hinterlassen hatten (de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt), also alle christlich-theologischen Schriftsteller zur Sprache kommen. In der Reihenfolge der Autoren gibt sich unzweideutig die Absicht einer chronologischen Anordnung zu erkennen, wenngleich dieselbe im einzelnen nicht ganz folgerichtig durchgeführt worden ist; Antonius (c. 88), um nur ihn zu nennen, steht hinter seinem Biographen Athanasius[3].

Die Schrift erntete reichen Beifall. Augustinus zwar hat sich eine bescheidene Kritik erlaubt, indem er die Aufnahme häretischer Schriftsteller bedauerte, zum mindesten aber eine Kennzeichnung der jedesmaligen Irrlehre dieser Schriftsteller vermißte, außerdem auch das Verzeichnis der Autoren lückenhaft und unvollkommen fand bzw. Mangel an Konsequenz in der Auswahl der namhaft gemachten Autoren wahrzunehmen glaubte[4]. Im übrigen aber ist das Urteil des Altertums, des Mittelalters und auch der neueren Zeit fast ganz und gar aufgegangen in uneingeschränkter Anerkennung. Erst in unsern Tagen sind andere Stimmen laut geworden: warmem Lob ist geringschätziger Tadel gegenübergetreten. Und bis zu einem gewissen Grade wurde dieser Tadel in der Tat auch als begründet nachgewiesen, insbesondere durch die eingehenden quellenkritischen Untersuchungen v. Sychowskis und Bernoullis. Es sind in der Schrift des hl. Hieronymus mehrere Teile von sehr ungleichem Werte zu unterscheiden. Die Kapitel über die biblischen Autoren sind im wesentlichen dem Neuen Testamente selbst entnommen. Die Kapitel über andere

[1] Im Anschluß an Eusebius hat Hieronymus überdies auch drei Juden Aufnahme gewährt: Philo von Alexandrien (c. 11), Josephus Flavius (c. 13) und Justus von Tiberias (c. 14). Ein Heide, Seneca, verdankt seinen Platz unter den „viri illustres“ dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (c. 12).

[2] Hier., Ep. 112, ad Aug., 3.

[3] Näheres bei v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 35—37: „Die Chronologie in der Schrift De viris illustribus“. Übrigens ist es v. Sychowski entgangen, daß nicht bloß für den Inhalt, sondern auch für die Reihenfolge der Kapitel 1—78 hauptsächlich Eusebius' Kirchengeschichte maßgebend gewesen ist. S. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. B. 1895, v.

[4] Aug., Ep. 40, 6, 9.

griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte erweisen sich im großen und ganzen als einen Auszug aus der Kirchengeschichte des Eusebius[1]. Dieser Auszug aber unterliegt gar mannigfacher Beanstandung. Infolge großer Flüchtigkeit hat Hieronymus nicht selten seine Vorlage unrichtig gedeutet, hat verschiedene gleichnamige Persönlichkeiten miteinander identifiziert, verschiedene Schriften zu einer einzigen zusammengefaßt und eine und dieselbe Schrift in verschiedene Schriften zerlegt, Schriftstellern fremdes Eigentum zugewiesen und Schriften einen fremden Inhalt beigelegt, auch nicht vorhandene Schriften aus Worten des Eusebius erschlossen und durch Eusebius bezeugte Schriften mit Stillschweigen übergangen. Endlich hat er wiederholt das von Eusebius dargebotene Material in mehr oder weniger willkürlicher Weise erweitert und ausgeschmückt[2]. Die genannten Kapitel über griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte haben deshalb manche Verwirrung in die altkirchliche Literaturgeschichte hineingetragen. Anders steht es mit den Kapiteln über lateinische Autoren und griechische Autoren des 4. Jahrhunderts. Hier berichtet Hieronymus aus eigener Kunde, und mag auch dieser Bericht, etwas eilfertig hingeworfen, nicht alle berechtigten Anforderungen befriedigen, so muß derselbe gleichwohl als eine literarhistorische Quelle ersten Ranges gelten und dem Verfasser unsern aufrichtigen Dank sichern.

Der lateinische Originaltext der Schrift ist in überaus zahlreichen und zum Teil sehr alten Handschriften überliefert. Ein Manuskript des 13. oder 14. Jahrhunderts, welches jetzt der Stadtbibliothek von Zürich angehört, hat eine griechische Übersetzung aufbewahrt (Migne, PP. Lat. 23, 601—720), deren Herkunft unbekannt ist. Der erste Herausgeber, Erasmus, glaubte dieselbe jenem Sophronius zueignen zu dürfen, welcher, wie die Schrift De viris illustribus (c. 134) selbst bezeugt, mehrere Werke des hl. Hieronymus ins Griechische übertrug. Aber schon die Eigenart der Sprache schließt den Gedanken an einen Zeitgenossen des hl. Hieronymus völlig aus. Nach dem neuesten Herausgeber, v. Gebhardt, würde die Übersetzung etwa im 7. Jahrhundert entstanden sein[3]. Jedenfalls ist sie von einem griechischen Anonymus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bereits benutzt worden.

[1] Es fehlt freilich nicht ganz an Ausnahmefällen. Über Hippolytus von Rom und seine schriftstellerische Tätigkeit zeigt sich Hieronymus (De vir. ill. c. 61) viel eingehender unterrichtet als Eusebius (Hist. eccl. 6, 22). Hippolytus ist eben ein griechisch schreibender Abendländer.

[2] Namentlich hat er sehr gern, offenbar der apologetischen Tendenz seiner Schrift zuliebe, Schriftstellern und Schriften epitheta ornantia zugeteilt, welche in seiner Quelle keine Stütze haben und noch weniger auf eigener Sachkenntnis beruhen (philosophus eloquentissimus c. 20, insignia volumina c. 23, insigne volumen c. 26 etc.).

[3] S. v. Gebhardts Ausgabe, Leipzig 1896, VII ff. Ganz ähnlich urteilte übrigens auch schon Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. 2, 817 ff. (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 23, 597 ff).

In Übereinstimmung mit einer Gruppe jüngerer Handschriften des lateinischen Textes weist die griechische Übersetzung zwei kleine Zusätze auf (c. 81 und c. 135), welche bisher als spätere Interpolationen ausgeschieden zu werden pflegten. v. Gebhardt will beide Zusätze der Hand des Verfassers selbst zuweisen und baut auf dieser schmalen Unterlage die Hypothese auf, Hieronymus habe etwa ein Jahr nach der erstmaligen Veröffentlichung, also etwa 393, eine zweite Ausgabe seiner Schrift veranstaltet, deren ältester Texteszeuge eben in der griechischen Übersetzung erhalten sei[1]. Die dieser Übersetzung ausschließlich eigenen zehn Kapitel über Apostel und Apostelschüler, welche nicht schriftstellerisch tätig waren, sind, wie allgemein anerkannt wird, erst von dem Übersetzer eingeschoben worden.

Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen Textes der Schrift De viris illustribus s. die Prolegomena der noch zu erwähnenden Ausgabe von E. C. Richardson, Leipzig 1896. Die Handschrift, nach welcher Erasmus die griechische Übersetzung der Schrift herausgab (Basel 1516), galt als verloren, bis sie von Bernoulli in der Stadtbibliothek von Zürich wieder aufgefunden wurde; s. C. A. Bernoulli, Zur griechischen Übersetzung von Hieronymus' De viris illustribus: Theol. Literaturzeitung, Jahrg. 1895, 475 f.

Die Schrift des hl. Hieronymus, lateinisch und griechisch, eröffnet die Sammlung älterer christlicher Literarhistoriker bei J. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamburgi 1718, 2°. Der lateinische und griechische Text bei Migne, PP. Lat. 23, 601—720, ist der Ausgabe von D. Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. (Venet. 1766—1772) t. 2, col. 821—956, entnommen. Anhangsweise ließ Vallarsi der Schrift des hl. Hieronymus die Fortsetzung des Presbyters Gennadius (s. Abs. 2) folgen (col. 965—1016), wie denn diese Fortsetzung schon in den Handschriften mit der Schrift des hl. Hieronymus verbunden zu sein pflegt (vgl. Cassiod., Instit. 1, 17). Auch die neuesten Ausgaben bieten Hieronymus und Gennadius in Verbindung miteinander. Die Ausgabe beider Schriften von W. Herding, Leipzig 1879, 8°, muß indessen als unbrauchbar bezeichnet werden. Auch die Ausgaben von C. A. Bernoulli, Freiburg i. B. und Leipzig 1895 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Hft 11), und von E. C. Richardson, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 14, 1), können nicht recht genügen. Zu der Ausgabe Richardsons vgl. C. Weyman in der Berliner philol. Wochenschrift, Jahrg. 1897, 138—142 170—175. Eine Ausgabe mit vollständigerem kritischen Apparat ist von J. Huemer zu erwarten. Die griechische Übersetzung der Schrift des hl. Hieronymus ward in trefflicher Weise herausgegeben durch G. v. Gebhardt, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen a. a. O.).

St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus De viris illustribus. Münster i. W. 1894 (Kirchengeschichtl. Studien 2, 2). J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Literarhistorikern. 1. Hieronymus De viris illustribus: Wiener Studien, Zeitschr. f. klass. Philol. 16, 1894, 121—158. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, 8°. (Das Buch behandelt übrigens nicht „den Schriftstellerkatalog", sondern nur die Kapitel 1—78, d. i. denjenigen Teil des Kataloges, welcher inhaltlich in den

[1] S. v. Gebhardts Ausgabe XXI ff.

Bereich der Kirchengeschichte des Eusebius fällt, während den Kapiteln 79 bis 135 nur ein äußerst dürftiger „Anhang“ gewidmet ist.) Ebrard hat einst die Vermutung geäußert, es seien nur Trümmer des ursprünglichen Textes der Schrift De vir. ill. auf uns gekommen (A. Ebrard, Besitzen wir von Hieronymus' De viris illustribus den vollständigen Text? Zeitschr. f. die histor. Theol. 32, 1862, 403—411). Diese Ansicht ist völlig antiquiert und durchaus unhaltbar; s. v. Sychowski a. a. O. 37—44; v. Gebhardt a. a. O. XXVIII—XXX. G. Wentzel, Die griechische Übersetzung der Viri inlustres des Hieronymus, Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 13, 3). Wentzel handelt über Spuren der griechischen Übersetzung in der Epitome aus Hesychius von Milet sowie bei Suidas und bei Photius.

Ein etwa 397 geschriebener Brief des hl. Hieronymus an den römischen Rhetor Magnus, Ep. 70 (bei Vallarsi a. a. O. 1, 425—430; Migne, PP. Lat. 22, 664—668), läßt sich gewissermaßen als Exzerpt aus der Schrift De vir. ill. bezeichnen. Ganz wertlos ist der fälschlich unter dem Namen des hl. Hieronymus, anderswo auch unter dem Namen Bedas des Ehrwürdigen auftretende Brief De duodecim doctoribus ad Desiderium oder De luminaribus ecclesiae (über Augustinus, Hilarius, Origenes u. a.) bei Vallarsi a. a. O. 2, 961—964; Migne a. a. O. 23, 723—726.

2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. — Die kleine Schrift des Einsiedlers von Bethlehem ist trotz aller Schwächen im vollsten Sinne des Wortes grundlegend und bahnbrechend geworden. Länger als ein Jahrtausend hindurch haben die Bearbeiter der theologischen Literaturgeschichte keinen andern Ruhm beansprucht, kein anderes Ziel gekannt, als Fortsetzer des hl. Hieronymus zu sein. Ausdrücklich an Hieronymus anknüpfend, führen sie die theologischen Schriftsteller der Folgezeit vor, tragen auch wohl einzelne ältere Autoren, welche Hieronymus bzw. der jedesmalige Vorgänger unerwähnt gelassen hatte, nach, halten aber Form und Anlage der Schrift De viris illustribus unverändert fest. Eine sehr wertvolle Fortsetzung und Ergänzung lieferte in den Jahren 467—480 der Presbyter Gennadius von Marseille, gleichfalls unter dem Titel „De viris illustribus“ (Migne, PP. Lat. 58, 1059—1120). In den weitaus meisten Handschriften wird die Schrift gewissermaßen als zweiter Teil der Schrift des hl. Hieronymus angereiht[1], und diese Verbindung entspricht durchaus der Absicht des Verfassers selbst. Das erste Kapitel befaßt sich mit einem Schriftsteller, welcher von Hieronymus „in catalogo scribarum“, wie Gennadius sich ausdrückt[2], nicht erwähnt worden war, und auch die nächst-

[1] Vielleicht erklärt es sich daraus, daß des Gennadius Schrift in der überlieferten Gestalt eines Vorwortes entbehrt. Das doch wohl vorauszusetzende Vorwort mag bei der Verbindung mit der Schrift des hl. Hieronymus als störend weggelassen worden und in weiterer Folge zu Grunde gegangen sein.

[2] Hieronymus selbst hat einmal von seiner Schrift gesagt: „post catalogum plurimorum me quoque in calce voluminis quasi abortivum et minimum omnium Christianorum posui“ (Ep. 47, ad Desid., 3). Später ist die Bezeichnung „catalogus (scriptorum ecclesiasticorum)“ sehr gebräuchlich geworden.

folgenden Kapitel über Autoren des 4. Jahrhunderts, welche bei Hieronymus fehlen, wollen augenscheinlich Nachträge zu der Arbeit des Vorgängers bilden. Die chronologische Anlage des Verzeichnisses wird namentlich gegen Ende durch auffällige Verstöße durchbrochen, Verstöße, welche indessen wenigstens teilweise darin gründen, daß das Ganze nicht in einem Zuge, sondern mit Unterbrechungen niedergeschrieben wurde. Diekamp ist durch scharfsinnige Kombination sehr verschiedenartiger Anhaltspunkte zu dem Ergebnisse geführt worden, es seien in der Entstehung der Schrift drei Perioden zu unterscheiden: „Die ersten 82 Kapitel gehören den Jahren 467—469 an; die letzten neun Kapitel sind, wohl bei einer zweiten Ausgabe des Schriftchens, zwischen 475 und 485, etwa 477 oder 478, hinzugefügt worden; zwei dieser zuletzt geschriebenen Abschnitte (c. 85 und 90) haben noch kurze Ergänzungen erhalten, die vielleicht am passendsten 480 angesetzt werden.“ [1] Voraussichtlich wird eine genauere Erforschung der handschriftlichen Überlieferung diese Daten bestätigen. Jedenfalls war es verfehlt, wenn man bis vor kurzem fast allgemein unter Berufung auf ein Schlußkapitel, in welchem von Gennadius selbst die Rede ist und auch eines Schreibens des Gennadius an Papst Gelasius (492—496) gedacht wird, die Abfassung der Schrift in das Ende des 5. Jahrhunderts verlegte. Jenes Schlußkapitel ist ohne Zweifel erst von einer späteren Hand, vermutlich im Hinblick auf das Schlußkapitel der Schrift des hl. Hieronymus, beigefügt worden, wie denn überhaupt des Gennadius Schrift im Laufe der Zeit mannigfache Erweiterungen erfahren hat [2]. Als Quelle für die altkirchliche Literaturgeschichte darf die Schrift sehr hohen Wert beanspruchen. Gennadius ist, wie Czapla eingehend nachwies, ein Historiker von umfassendem Wissen, treffendem Urteil und ehrlichem Willen. Ab und zu läßt er sich eine gewisse Nachlässigkeit oder Flüchtigkeit zu schulden kommen, anderswo hat sein dogmatischer Parteistandpunkt (Semipelagianismus) die Objektivität seines Berichtes getrübt; im übrigen wird er, frei von Nebenabsichten, nur von literarhistorischem Interesse geleitet. In der Bibliographie ist er sicherer und zuverlässiger als in der Biographie, weil er die Schriften zumeist auf Grund eigener Lektüre kennzeichnet, für die Lebensverhältnisse der Autoren hingegen oft auf mündliche oder schriftliche Überlieferung angewiesen ist.

Von geringerer Bedeutung ist die wiederum „De viris illustribus“ betitelte Schrift des Erzbischofs Isidor von Sevilla (gest. 636).

[1] Diekamp in der Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte 12, 1898, 420.

[2] S. die Ausgabe Richardsons, Leipzig 1896, XXII ff. — Die Frage nach der Abfassungszeit der Schrift ist namentlich deshalb von größerer Wichtigkeit, weil mehrere Autoren, deren Lebensdauer nicht bekannt ist (Salvian, Mochimus, Asklepius usw.), von Gennadius ausdrücklich noch zu den Lebenden gezählt werden.

Dieselbe ist in einer doppelten Fassung überliefert, einer kürzeren, 33 Kapitel zählenden, und einer längeren (Migne, PP. Lat. 83, 1081 bis 1106), in welcher jenen 33 Kapiteln noch 12 Kapitel nebst einer kurzen „Praefatio" voraufgehen. Diesen sog. ersten Teil der längeren Rezension, welcher im wesentlichen Nachträge zu Hieronymus und Gennadius bringt, wollte v. Działowski ebenso wie den zweiten Teil auf die Hand Isidors zurückgeführt wissen, wenngleich der erste Teil einige Jahre früher verfaßt und veröffentlicht worden sei als der zweite[1]. Schütte hingegen erklärte den ersten Teil für das Werk eines älteren Autors, nämlich des afrikanischen Bischofs Pontianus, welcher um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebte und in den Dreikapitelstreit eingriff. Erst im 10. Jahrhundert sei nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung der erste Teil mit dem zweiten, einer Arbeit Isidors, zu einem Ganzen verbunden worden. In die Arbeit Isidors, welche aus den Jahren 616—618 stamme und sich ohne Vorwort ergänzend und weiterführend an den Bericht des Gennadius angeschlossen habe, seien übrigens später auch eine Anzahl unechter Kapitel eingedrungen, hauptsächlich ehemalige Marginalnoten aus der Feder des Bischofs Braulio von Saragossa, des Freundes und literarischen Beraters Isidors[2]. Daß der erste Teil nicht Isidor, sondern einem andern, und zwar älteren Autor angehört, dürfte nicht mehr zu verkennen sein, während die Ansprüche des Afrikaners Pontianus noch sehr fragwürdig erscheinen. Isidor befleißigt sich durchweg einer großen Kürze und bekundet nicht selten auch eine große Eilfertigkeit. Er schöpft in erster Linie aus den Werken der betreffenden Autoren selbst. Als Exzerpist und Kompendiator aber hatte er sich so sehr daran gewöhnt, nach fremden Heften zu arbeiten, daß er auch über Schriften, welche er selbst in Händen hatte, mit den Worten anderer Berichterstatter redet. Wertvoll sind begreiflicherweise hauptsächlich seine Mitteilungen über spanische Theologen.

Daß schon Isidors Schüler, Erzbischof Ildefons von Toledo (gest. 667), von neuem die Feder ergriff zu einem Schriftchen „De viris illustribus" (Migne, PP. Lat. 96, 195—206), könnte wundernehmen. Allein Ildefons hat auch nur 14 „viri" aufzuzählen, und unter diesen 14 finden sich sechs, welche nicht geschriftstellert, sondern durch das mündliche Wort oder auch nur durch das eigene Beispiel gewirkt haben, und unter den acht übrigen findet sich einer, Papst Gregor d. Gr., über welchen bereits Isidor gehandelt hatte, Ildefons aber reichere Auskunft geben zu können glaubte (vgl. das Vorwort). Ildefons hat die Kirche von Spanien und insbesondere den Sprengel von Toledo

[1] v. Działowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 81 ff.

[2] Schütte bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Breslau 1902, 75 ff.

etwas verherrlichen wollen. Sieben seiner 14 Helden sind Bischöfe von Toledo und 12 derselben sind geborene Spanier, und da der afrikanische Mönch Donatus (c. 4) später Spanier geworden war, so kommt nur ein Nicht-Spanier, Papst Gregor, zur Sprache. In den Ausgaben pflegt dem Schriftchen des hl. Ildefons ein Artikel über den Verfasser selbst von der Hand seines zweiten Nachfolgers auf dem Stuhle von Toledo, Julianus (680—690), angehängt zu werden (Migne 96, 43—44). Julianus, auch ein namhafter Schriftsteller, hat seinerseits wiederum in seinem zweiten Nachfolger, Felix von Toledo (693 bis 698), einen Biographen gefunden (Migne 96, 445—452).

Die angeführten Schriften sind zusammengestellt in der Abs. 1 genannten Bibliotheca ecclesiastica von Fabricius. Dieser Bibliotheca ist der Text der Schrift des Gennadius bei Migne, PP. Lat. 58, 1059 - 1120, entlehnt. Die Ausgaben der Schrift des Gennadius von Vallarsi, Herding, Bernoulli, Richardson sind auch schon Abs. 1 erwähnt worden. Eine Ausgabe, welche volleren und tieferen Einblick in das handschriftliche Material gestattet, wird von J. Huemer vorbereitet. Vgl. über des Gennadius Schrift E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae (Progr.), Lipsiae 1881, 4°. Br. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille De viris illustribus, Münster i. W. 1898 (Kirchengeschichtl. Studien 4, 1). J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Literarhistorikern. 2. Gennadius De viris illustribus: Wiener Studien 20, 1898, 141—149. Fr. Diekamp, Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfaßt? Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte 12, 1898, 411—420.

Als die beste Ausgabe der spanischen Literarhistoriker, Isidor, Ildefons, Julianus, Felix, gilt diejenige von F. Arevalo, S. Isidori opp., Romae 1797 ad 1803, 7, 138 - 178. Nach dieser Ausgabe ist die Schrift Isidors bei Migne, PP. Lat. 83, 1081—1106, abgedruckt. G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften De viris illustribus des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo, Münster i. W. 1898 (Kirchengeschichtl. Studien 4, 2). Fr. Schütte, Studien über den Schriftstellerkatalog (De viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Breslau 1902, 75 bis 149. M. Ihm, Zu Isidors viri illustres: Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde (Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage), Berlin 1903, 341—344.

3. Literarhistoriker des Mittelalters. — Jahrhunderte waren dahingegangen, als der Chronist Sigebert, Benediktinermönch zu Gembloux in Belgien (gest. 1112), den Faden der literarhistorischen Berichterstattung wieder aufnahm und dieselbe bis in seine Tage hinein fortführte („De viris illustribus“ bei Migne, PP. Lat. 160, 547—588). „Imitatus Hieronymum et Gennadium“, wie er selbst zum Schlusse (c. 171) sagt, stellt Sigebert zunächst über die Kirchenschriftsteller des Altertums, sodann aber namentlich über die lateinischen Theologen des früheren Mittelalters biographische und bibliographische Notizen zusammen, meist recht mager und dürftig, nicht selten schon in der Form eine gewisse Flüchtigkeit verratend. Die byzantinischen Theo-

logen sind dem Gesichtskreise des abendländischen Chronisten entschwunden. Und von den Kirchenschriftstellern des Altertums wird nur ein fast verschwindend kleiner Bruchteil namhaft gemacht, ohne daß es gelingen will, irgend eine Norm zu ermitteln, welche für die Auswahl maßgebend gewesen wäre. Ganz unverständlich erscheint es Sigebert, daß (Pseudo-)Dionysius Areopagita von Hieronymus sowohl wie von Gennadius keiner Erwähnung gewürdigt worden (nimis est mirandum, c. 4). Mehr oder weniger ähnliche Kompendien der theologischen Literaturgeschichte verfaßten der sog. Anonymus Mellicensis[1], welcher um 1135, wahrscheinlich im Kloster Prüfening bei Regensburg, schrieb („De scriptoribus ecclesiasticis", bei Migne, PP. Lat. 213, 961—984), der vielleicht zu Regensburg selbst ansässige Klausner Honorius Augustodunensis, welcher ungefähr gleichzeitig mit dem Anonymus Mellicensis zur Feder griff, aber Geringeres leistete („De luminaribus ecclesiae", bei Migne 172, 197—234), der Autor des fälschlich dem Scholastiker Heinrich von Gent (gest. 1293) zugeschriebenen Buches „De viris illustribus". Weit reicher an Umfang und Inhalt, 963 Schriftsteller, und zwar auch Nichttheologen behandelnd, ist das Werk des gelehrten Abtes Johannes Trithemius (gest. 1516) „De scriptoribus ecclesiasticis", fertiggestellt im Jahre 1494. Der Wert desselben liegt aber ebenfalls in den Angaben über Schriftsteller der jüngeren Vorzeit. Die Hauptfundgruben alles Wissens um die literarische Tätigkeit der Väter bleiben auch für Trithemius die Schriften des Hieronymus und des Gennadius.

In Verbindung mit ihren Vorgängern stehen die genannten Literarhistoriker in der Bibliotheca ecclesiastica von Fabricius. Dieser Ausgabe sind die Texte des Sigebert, des Honorius und des Anonymus Mellicensis bei Migne a. a. O. entnommen. Über Sigebert von Gembloux handelt W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts[6], Berlin 1893—1894, 2, 155-162; über Sigeberts Schrift De viris illustribus im besondern vgl. S. Hirsch, De vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis, Berolini 1841, 8°, 330—337. Eine treffliche Sonderausgabe des Anonymus Mellicensis lieferte E. Ettlinger, Der sog. Anonymus Mellicensis De scriptoribus ecclesiasticis. Text- und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung, Karlsruhe 1896, 8°. Über die sehr umstrittene Persönlichkeit des Klausners Honorius s. J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten 1906, 8°; über die Schrift De luminaribus ecclesiae Endres 69—73. Über die unter dem Namen Heinrichs von Gent gehende Schrift s. B. Hauréau, Mémoire sur le „Liber de viris illustribus" attribué à Henri de Gand: Mémoires de l'Institut Nat. de France, Académie des inscriptions et belleslettres 30, 2e partie, Paris 1883, 349—357. Des Trithemius Werk De scriptoribus ecclesiasticis wird eingehend besprochen von J. Silbernagl, Johannes Trithemius[2], Regensburg 1885, 59-65.

An das Werk des Trithemius wird bei Fabricius (a. a. O.) noch eine Fortsetzung angeschlossen: des Aubertus Miraeus, gest. 1640 als Domdechant

[1] So genannt nach dem Benediktinerstifte Melk in Niederösterreich, dem Fundorte der zuerst bekannt gewordenen Handschrift.

zu Antwerpen, Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis et a tempore, quo desinit Trithemius, de scriptoribus saeculi XVI et XVII libri duo. Außerdem hat ein lokalgeschichtliches Werk bei Fabricius Aufnahme gefunden: des Petrus Diaconus, gest. nach 1140 als Archivar zu Monte Cassino, De viris illustribus monasterii Casinensis opusculum, cum supplemento Placidi Romani (Migne, PP. Lat. 173, 1009—1062).

Zwei erst kürzlich ans Licht gezogene literarhistorische Versuche des Mittelalters, ein Dialogus super auctores sive Didascalon von ungenannter Hand und ein Gedicht Hugos von Trimberg unter dem Titel Registrum multorum auctorum aus dem Jahre 1280, sind der altklassischen Literatur gewidmet und führen nur eine sehr beschränkte Auswahl altkirchlicher Schriftsteller auf, beide bemerkenswerterweise ganz dieselben Namen, nämlich außer Boethius die Dichter Juvencus, Prudentius, Sedulius, Prosper, Arator, sehr wahrscheinlich die Autoren, deren Schriften als Schulbücher verwendet wurden. Das Gedicht Hugos wurde vollständig zuerst herausgegeben von J. Huemer, Das Registrum multorum auctorum des Hugo von Trimberg. Ein Quellenbuch zur lateinischen Literaturgeschichte des Mittelalters: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Klasse, 116, 1888, 145—190. Vgl. A. Ebner, Eine zweite Handschrift des Registrum auctorum von Hugo von Trimberg: Hist. Jahrbuch 11, 1890, 283 bis 290. Der Dialogus, anonym überliefert, wurde unter dem Namen Konrads von Hirschau zum ersten Male herausgegeben von G. Scheps: Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon. Eine Literaturgeschichte aus dem 12. Jahrhundert, Würzburg 1889, 8°. Einen Schriftsteller Konrad von Hirschau scheint es indessen nicht gegeben zu haben, und der Dialogus ist wohl nicht ins 12., sondern ins 13. Jahrhundert zu verweisen; s. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin 1 (Die Handschriften-Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin 12), Berlin 1893, 137.

4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. — Seit dem 15. Jahrhundert nahm das Studium der kirchlichen Literatur des Altertums einen früher nie geahnten Aufschwung. Die Humanisten weckten das Interesse für das Altertum und hoben die Kenntnis des Griechischen; die These der Reformatoren von einer allmählich immer weiter gegangenen Entartung des Urchristentums verlangte gebieterisch ein genaueres Studium der kirchlichen Vorzeit; die 1618 in Frankreich gegründete Benediktiner-Kongregation von St Maurus begann alsbald in trefflichen, zum Teil noch heute unübertroffenen Textausgaben der staunenden Welt ein lateinisches und griechisches Quellenmaterial zu unterbreiten von geradezu unübersehbarer Fülle und Mannigfaltigkeit. „Nur ein Riesenfleiß von Hunderten, zusammengehalten und geleitet durch den Gehorsam und gestählt durch die Entsagung, war fähig, solche Werke zu schaffen.“ [1] Erwähnt seien wenigstens die Namen der Mauriner H. Ménard (gest. 1644), J. L. d'Achery, Dacherius (gest. 1685), J. du Frische (gest. 1693), J. Mabillon (gest. 1707), Th. Ruinart (gest. 1709), R. Massuet (gest. 1716), J. Martianay (gest. 1717), A. A. Touttée (gest. 1718), P. Coustant (gest. 1721), N. le Nourry (gest. 1724), D. de

[1] Braunmüller in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 8, 1066.

Sainte-Marthe, Sammarthanus (gest. 1725), J. Garnier (gest. 1725), Ch. de la Rue (gest. 1739), E. Martène (gest. 1739), B. de Montfaucon (gest. 1741), Pr. Maran (gest. 1762), A. Durand (gest. 1773), Ch. Clemencet (gest. 1778). Außer den Maurinern waren als Herausgeber patristischer Texte tätig die Jesuiten Fronton du Duc oder le Duc, Ducaeus (gest. 1624), J. Gretser (gest. 1625), H. Rosweyde (gest. 1629), J. Sirmond (gest. 1651), J. Bolland (gest. 1665), J. Garnier (gest. 1681) [1], P. Fr. Chifflet (gest. 1682), der Dominikaner Fr. Combefis (gest. 1679), die Privatgelehrten J. B. Cotelier (gest. 1686), St. Baluze (gest. 1718) u. v. a.

Der altkirchlichen Literaturgeschichte waren neue Felder erschlossen und neue Ziele gesteckt. Die Mauriner (Mabillon, de Montfaucon) hatten auch die Gesetze historischer Quellenforschung herausgestellt, und auf dem Gebiete der altkirchlichen Literatur war fast allenthalben die geschichtliche Wirklichkeit erst der legendarischen Umhüllung zu entwinden. Gar manche der alten Kirchenväter waren im Laufe der Jahrhunderte sagenumwobene Traumgestalten geworden. Das Verständnis für die neuen Aufgaben hat sich indessen nur sehr langsam Bahn brechen können. Der historische Gesichtspunkt pflegte durch den dogmatischen oder polemischen in den Hintergrund gedrängt zu werden. Auch ist es bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein bei den Literarhistorikern Sitte geblieben, die gesamte kirchliche Literatur sich zum Vorwurf zu nehmen, und da nicht selten auch die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes in die Darstellung einbezogen wurden, so mußten die Kirchenväter in dem jetzt gebräuchlichen Sinne des Wortes sich mit einem verhältnismäßig bescheidenen Raume begnügen. Meist ward ihr Lebenslauf und ihre literarische Wirksamkeit geschildert, mitunter auch ihre Lehranschauung nach dieser oder jener Seite hin gekennzeichnet.

Hervorragenderes leisteten Rob. Kardinal Bellarmin (gest. 1621): „De scriptoribus ecclesiasticis“, L. E. Du Pin (gest. 1719): „Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques“, N. le Nourry (gest. 1724): „Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“, R. Ceillier (gest. 1761): „Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques“, D. Schram (gest. 1797): „Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum“, G. Lumper (gest. 1800): „Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum“. Bellarmin hielt sich noch in den Geleisen der alten Nomenklatoren. Du Pin grub tiefer, ging auf Einzelheiten ein, wandte namentlich auch der formellen Seite der Literaturdenkmäler seine Aufmerksamkeit zu, erregte aber durch seine freisinnige und willkürliche Kritik des theologischen Lehr-

[1] Der Jesuit Jean Garnier ist nicht zu verwechseln mit dem vorhin genannten Mauriner Julien Garnier.

gehaltes lebhaften Widerspruch. Ceilliers „Histoire“, ein bewußtes Gegenstück zu Du Pins „Bibliothèque“, bot namentlich für die sechs ersten Jahrhunderte Vorzügliches, allerdings zumeist den Einleitungen der Mauriner-Editionen sowie dem berühmten kirchengeschichtlichen Werke Tillemonts entlehnt. Le Nourry, dessen fleißige und gewissenhafte Arbeit sich als „Apparatus“ an die 1677 zu Lyon in 27 Foliobänden erschienene „Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“ anlehnte, ist bei den Griechen nicht über die Anfänge des 3., bei den Lateinern nicht über das 4. Jahrhundert hinausgekommen. Schram, mehr Dogmen- als Literarhistoriker, bricht bei Epiphanius ab. Lumper hat sich von vornherein auf die drei ersten Jahrhunderte beschränkt.

Neben diesen Katholiken sind namentlich die reformierten Theologen W. Cave (gest. 1713): „Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria“, und C. Oudin (gest. 1717)[1]: „Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis“, zu nennen, der eine wie der andere ein ernster Gelehrter von reichem Wissen. Die kleineren Schriften der Lutheraner J. Gerhard (gest. 1637): „Patrologia“, J. Hülsemann (gest. 1661): „Patrologia“, J. G. Olearius (gest. 1711): „Abacus patrologicus“, u. a. müssen deshalb hier erwähnt werden, weil sie jenem Worte Eingang und Verbreitung verschafft haben, welches im 19. Jahrhundert der mehr oder weniger stehende Titel der altkirchlichen Literaturgeschichte werden sollte. Freilich hatte das Wort im Munde jener Autoren noch eine weiter greifende Bedeutung; die „Lehre von den Vätern“ war eine bis in das Mittelalter oder auch bis in die Neuzeit hineinreichende Übersicht über die Geschichte der christlich-theologischen Literatur. Auch Gerhards „Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum“ erstreckt sich bis ins Mittelalter; die „primitiva ecclesia“ ist nicht schlechtweg die Urkirche, sondern die von den angeblichen späteren Neuerungen noch unberührte Kirche. In katholischen Kreisen war das Wort „Vater“, „Kirchenvater“ im 17. Jahrhundert schon längst ein Ehrenname geworden, welcher nur Kirchenschriftstellern des hohen Altertums zuerkannt wurde, und zwar nicht allen, sondern nur denjenigen, welche dank der kirchlichen Korrektheit ihres Lehrvortrages und der ausnehmenden Heiligkeit ihres Lebenswandels eines besondern Ansehens sich erfreuten. Man unterschied deshalb unter den Kirchenschriftstellern des Altertums zwischen „patres“ und „scriptores ecclesiastici“.

Einzelne Väter sind fast noch eingehender als in den Bearbeitungen der Patrologie in anderweitigen historischen Darstellungen behandelt und gewürdigt worden, insbesondere in der schon genannten monographisch angelegten Kirchengeschichte von Le Nain de Tillemont

[1] Früher Prämonstratenser, seit 1690 Protestant.

(gest. 1698) und in der Materialiensammlung zur griechischen Literaturgeschichte von J. A. Fabricius (gest. 1736). Der ersteren hat die geistvolle Quellenkritik, der letzteren die außergewöhnliche Erudition bis auf diese Tage ihren Wert gesichert. Auch die „Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum" von C. Tr. G. Schoenemann (gest. 1802) ist bis zur Stunde ein unentbehrliches Nachschlagebuch für die Geschichte der Edition der lateinischen Väter geblieben.

Rob. Card. Bellarminus S. J., De scriptoribus ecclesiasticis liber unus. Cum adiunctis indicibus undecim et brevi chronologia ab orbe condito usque ad annum 1612, Romae 1613, 4°; Coloniae Agr. 1613, 8°. Die zahlreichen späteren Ausgaben verzeichnet A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus (nouv. éd.) 1, 510. Bellarmin behandelt auch die biblischen Schriftsteller und geht bis zum Jahre 1500. Nachträge und Ergänzungen zu seinem Werke veröffentlichten Ph. Labbe S. J. (Paris 1660) und C. Oudin O. Praem. (Paris 1686). Eine Fortsetzung von 1500 bis 1600 schrieb A. du Saussay (Toul 1665). — L. E. Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Paris 1686 ff, 8°. Die einzelnen Teile des umfangreichen Werkes, welche in Verbindung miteinander eine Geschichte der christlich-theologischen Literatur bis auf die Tage des Verfassers darstellen, erschienen unter verschiedenen Titeln und füllen in verschiedenen Ausgaben eine verschiedene Anzahl von Bänden; siehe Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Paris 1727—1745, 2, 31—37. Schon der erste Band vom Jahre 1686, welcher über die theologischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte handelte, erregte durch sehr unkirchliche Haltung vielen Anstoß, und am 10. Mai 1757 ward das ganze Werk auf den Index gesetzt; s. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883—1885, 2, 586. Vgl. H. Hurter, Nomenclator literarius Theologiae catholicae[3] 4, Oenip. 1910, 839—848. — N. le Nourry O. S. B., Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam: in quo quicquid ad eorum scripta et doctrinam variosque scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur, Paris. 1703—1715, 2 tom., 2°. Der erste Band, auch schon 1694—1697 in Gestalt von zwei Oktavbänden ausgegeben, reicht von den Zeiten der Apostel bis zu Klemens von Alexandrien, der zweite behandelt die lateinischen Apologeten des 3. und 4. Jahrhunderts. Vgl. Hurter a. a. O. 4, 1159—1161. — R. Ceillier O. S. B., Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1729—1763, 23 tom., 4°. Ceillier beginnt mit Moses und schließt mit Wilhelm von Auvergne (gest. 1248). Eine Table générale des matières zu Ceilliers Werk lieferte Et. Rondet, Paris 1782, 2 Bde, 4°. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes erschien 1858 bis 1869 zu Paris in 16 Bänden 4°. Vgl. Hurter a. a. O. 4, 1443—1445. — D. Schram O. S. B., Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum, Aug. Vind. 1780—1796, 18 tom., 8°. Die Bände 16 und 17 gelten dem hl. Ambrosius, Band 18 dem hl. Epiphanius. — G. Lumper O. S. B., Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum eccles. trium primorum saeculorum, ex virorum doctissimorum literariis monumentis collecta, Aug. Vind. 1783—1799, 13 tom., 8°.

G. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Chr. n. usque ad saec. XIV, Lond. 1688, 2°. H. Wharton, Appendix ad historiam literariam Cl. V. Guil. Cave, in qua de scriptoribus eccles. ab a. 1300 ad a. 1517 pari methodo agitur, Lond. 1689, 2°. In Verbindung mit dieser

Fortsetzung Whartons wurde Caves Werk noch oft gedruckt. Als die beste Ausgabe gilt die 1740—1743 zu Oxford erschienene, 2 Bde. 2°. C. Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, Lips. 1722, 3 tom., 2°. Der erste Band handelt de scriptoribus ecclesiae antiquis, der zweite umfaßt die Jahrhunderte 9—12, der dritte bringt die Jahrhunderte 13—15 und die Indices.

Joh. Gerhardi Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum. Accesserunt de scholasticis ac historiae ecclesiasticae scriptoribus, tum aliis quoque recentioribus nonnullis iudicia varia, Jenae 1653, 8°; ed. 2, s. l. 1668; ed. 3, Gerae 1673. Das Buch beginnt mit Hermes (Hermas) und schließt mit Bellarmin. — In Betreff der Patrologia J. Hülsemanns, welche durch J. A. Scherzer 1670 zu Leipzig herausgegeben wurde, muß auf Th. Ittig, Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus eccles. egerunt, Lips. 1711, 32—33, verwiesen werden. — J. Gottfr. Olearius, Abacus patrologicus s. primitivae et succedaneae . . . ecclesiae christianae Patrum atque doctorum maioris minorisve autoritatis, historicorum item et scholasticorum eorumque aetatis, patriae, sortis etc. ut et, quae extant, scriptorum alphabetica enumeratio, Jenae 1673, 8°. Der Sohn des Verfassers, J. Gottl. Olearius, gab das Werk vermehrt und erweitert von neuem heraus unter dem Titel: J. Gottfr. Olearii Bibliotheca scriptorum eccles., Jenae 1710—1711, 2 tom., 4°. Dasselbe erstreckt sich über die Jahrhunderte 1—16.

L. S. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes, Paris 1693—1712, 16 tom., 4°. Das Werk, welches mit dem Jahre 513 abschließt, ward in der Folge noch öfters aufgelegt. Vgl. v. Hefele in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon², 11, 1740—1743. — I. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca s. notitia scriptorum veterum Graecorum, Hamburgi 1705—1728, 14 vol., 4°. Neue, aber nicht zum Abschluß gekommene Ausgabe von G. Chr. Harles, Hamb. 1790—1809, 12 vol., 4°. Index in I. A. Fabricii Bibliothecae Graecae editionem G. Chr. Harlesii, Lips. 1838, 4°. — C. Tr. G. Schoenemann, Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem, Lips. 1792—1794, 2 tom., 8°. Der im Vorwort des zweiten Bandes verheißene dritte Band ist nicht erschienen.

Über andere patrologische Werke des 16. und 17. Jahrhunderts s. Th. Ittig, Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Lips. 1711, 8°. Andere patrologische Werke des 18. Jahrhunderts sind verzeichnet bei Walch-Danz, Bibliotheca patristica, Jenae 1834, 5—18; bei Engelmann-Preuß, Bibliotheca scriptorum classicorum⁸, Leipzig 1880—1882, 2, 23—25; bei Richardson, Bibliographical Synopsis, in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des Übersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, 119—123.

5. Die neueste Zeit. — Auch im 19. Jahrhundert ist das Material der altkirchlichen Literaturgeschichte in stetem Wachsen begriffen geblieben. Das Auge der Mauriner war doch nicht überall hingedrungen. Die Bibliotheken des Abend- und des Morgenlandes boten noch reichen Stoff zu neuen Entdeckungen, Entdeckungen, welche vielfach auch die kühnsten Hoffnungen übertreffen sollten. Als Herausgeber unbekannter griechischer und lateinischer Schriften aus der Blütezeit der Patristik haben namentlich die Kardinäle A. Mai (gest. 1854) und J. B. Pitra (gest. 1889) sich unsterbliche Lorbeeren ge-

sammelt, und die nicht mit Unrecht oft gerügte Mangelhaftigkeit ihrer Editionen findet eben in dem staunenswerten Umfange derselben eine Erklärung und Entschuldigung. Es wurden aber auch ganz neue Literaturgebiete bloßgelegt. Die literarischen Denkmäler der alten syrischen Kirche, welche zuerst der vom Libanon nach Rom übergesiedelte Maronit J. S. Assemani (gest. 1768) gleichsam von ferne dem Abendlande gezeigt hatte, wurden in fortschreitendem Maße durch Ausgaben und Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht. Pl. Sukias Somal, Generalabt der Mechitaristen-Kongregation von San Lazzaro (gest. 1846), sammelte die Bausteine zu einer Geschichte der armenischen Literatur, und spätere Mitglieder seiner Kongregation haben auf dem Boden der altarmenischen Kirche eine lange Reihe von Schätzen gehoben. In den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts sind sogar verschiedene längst verloren geglaubte griechische Literaturwerke aus der Urzeit des Christentums zu Tage gefördert worden, allerdings meist nur bruchstückweise und trümmerhaft[1]. Daß gleichzeitig viele früher schon edierte Texte auf Grund der Handschriften einer Revision unterzogen wurden und nicht selten eine sehr einschneidende Umgestaltung sich gefallen lassen mußten, braucht nach dem Gesagten wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Fast gleichen Schritt mit der Erforschung des Materials hielt die Sichtung, Bearbeitung und Ausbeutung desselben. Namentlich in Deutschland, England und Nordamerika machte sich ein immer reger und allgemeiner werdendes Interesse für die patristische Literatur bemerkbar. Die protestantische Theologie wandte sich mit ausgesprochener Vorliebe den Problemen der christlichen Urzeit zu; die klassische Philologie wußte die frühere Geringschätzung der christlich-theologischen Literatur mehr und mehr zu überwinden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts drängte sich eine Flut von Monographien, welche diesen oder jenen Zweig des altchristlichen Schrifttums, diesen oder jenen Schriftsteller, diese oder jene Schrift tiefer zu erfassen und allseitiger zu beleuchten versuchten. In unsern Tagen haben protestantischerseits insbesondere A. Harnack und Th. Zahn, katholischerseits vor allen Fr. X. Funk mannigfache Einzelfragen in besondern Abhandlungen erörtert, welche durch Geist und Wissen

[1] Vgl. G. V. Lechler, Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums, Leipzig 1886, 8°. (Handelt über die während der Jahre 1836—1886 gemachten Funde zu der christlichen Literatur der sechs ersten Jahrhunderte.) P. Savi, Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica letteratura cristiana durante l' ultimo decennio, Siena 1893, 8°. H. Kihn, Die neuesten Funde auf dem patristischen Gebiete: Theolog.-praktische Monatsschrift 11, 1901, 73—82. A. Harnack, Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte: Preuß. Jahrbücher 92, 1898, 193—219. G. Krüger, Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1889—1898), Gießen 1898. (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen. 14. Folge.)

das Urteil des Lesers gefangen nehmen. Nicht geringer freilich ist, dank dem etwas ungestüm gewordenen Eifer, die Zahl der minderwertigen und gänzlich verfehlten Versuche. Es war ein Kenner der Verhältnisse, welcher den Liebhabern der altchristlichen Literaturgeschichte die Bitte vorzutragen sich erlaubte: „Man möge nicht alles sofort drucken lassen, was einem am Schreibtisch einfällt.“ [1]

Zusammenfassende Arbeiten veröffentlichten auf katholischer Seite J. A. Möhler (gest. 1838), M. Permaneder (gest. 1862), J. Feßler (gest. 1872), J. Alzog (gest. 1878), J. Nirschl (gest. 1904), H. Kihn (gest. 1912) u. a. Die bedeutendste Leistung stellen die wo immer möglich auf die Einleitungen der Mauriner-Editionen zurückgreifenden „Institutiones Patrologiae“ Feßlers dar, wegen des Reichtums und der Zuverlässigkeit der Einzelangaben von bleibendem Werte. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war es mehr und mehr üblich geworden, die Kirchenschriftsteller des Altertums, mit Ausschluß derjenigen der späteren Zeit, zum besondern Gegenstande literarhistorischer Darstellung zu machen, und auch über die Abgrenzung des christlichen Altertums ward ein gewisses Übereinkommen dahin erzielt, daß man die griechische Literatur bis auf Johannes von Damaskus (gest. vor 754) und die lateinische bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab zu verfolgen pflegte. Als Titel der Darstellung, welche das Leben, die Schriften und die Lehre der Kirchenväter betraf, hatte sich das vorhin erwähnte Wort „Patrologie“ eingebürgert. Einzelne Autoren wählten die Aufschrift „Patrologie und Patristik“, indem sie das Leben und die Schriften der Väter der Patrologie, die Lehre derselben der Patristik (theologia patristica) als ihren eigentümlichen Anteil zuwiesen. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben auch protestantische Theologen zusammenhängende Bearbeitungen vorgelegt, sich aber in der Regel auf die drei ersten christlichen Jahrhunderte beschränkt. Genannt seien J. Donaldson, A. Harnack, G. Krüger, H. Jordan. Harnack breitet im ersten Teile seines bis auf Eusebius gehenden Werkes das Material der ältesten christlichen Literaturgeschichte mit einer Vollständigkeit aus, wie sie bis dahin noch nie erreicht und auch noch nie erstrebt worden war. Mit ähnlicher Einläßlichkeit erörtert er im zweiten Teile die chronologischen Fragen, und in der Regel klingt die Erörterung bemerkenswerterweise aus in eine Rechtfertigung der Tradition gegenüber der Kritik [2]. Der dritte Teil, die

[1] G. Krüger, Eine Bitte: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 39, 1896, 169—174.

[2] In der Vorrede des ersten Bandes des zweiten Teiles (Leipzig 1897, x) wird erklärt: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“ Durch den zweiten Band vollends (Leipzig 1904) geht unausgesprochen eine Hochachtung vor der Tradition, welche der Verfasser dieses Werkes fast wie eine Vernachlässigung der Aufgaben der Kritik empfand. Vgl. Theol. Revue 1905, 41 ff.

Darstellung der Literatur, ist noch nicht erschienen. Krüger wollte, übrigens nur im Rahmen eines Grundrisses oder Leitfadens, die Literatur der drei ersten Jahrhunderte nach rein literarischen Gesichtspunkten kennzeichnen und würdigen. Jordan ist bis zum 6. oder 7. Jahrhundert fortgeschritten und hat gleichfalls, nur noch viel entschiedener und durchgreifender als Krüger, die Form der literarischen Produktion in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt, so sehr, daß sein Werk nicht so fast eine Geschichte der Literatur in ihren Formen als vielmehr eine Geschichte dieser Literaturformen ist. Übereinstimmend haben Harnack, Krüger, Jordan die Aufschrift gewählt: „Geschichte der altchristlichen Literatur". Der damit angedeutete innere Gegensatz zu der katholischen „Patrologie" soll sogleich noch näher beleuchtet werden.

Hier sei wenigstens noch auf die groß angelegte „Christliche Literaturgeschichte" des Griechen Derbos sowie auf eine beträchtliche Anzahl deutscher, englischer und französischer Werke hingewiesen, welche diesen oder jenen Ausschnitt aus dem Stoffe der altchristlichen Literaturgeschichte in anderweitigem Zusammenhange behandeln, wie das „Christlich-biographische Lexikon" über die ersten acht Jahrhunderte von Smith und Wace, die Geschichte der christlich-griechischen Literatur des Altertums von Batiffol, die Geschichte der byzantinischen Literatur von Krumbacher, Ehrhard, Gelzer, mehrere Darstellungen der Geschichte der römischen Literatur, insbesondere diejenige von Schanz, welche den christlichen Schriftstellern dieselbe liebevolle Teilnahme entgegenbringt wie den heidnischen, mehrere Bearbeitungen der Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, insbesondere diejenige von Ebert, welche eine reiche Fülle feinsinniger literarhistorischer Kritik birgt.

Werke katholischer Autoren. J. A. Möhlers Patrologie oder christliche Literärgeschichte. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von F. X. Reithmayr. Bd 1: Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840, 8°. (xvi u. 968 S.) Mehr ist nicht erschienen. Eine französische Übersetzung des ersten Bandes veröffentlichte J. Cohen, Löwen 1844, 8°. Von einer anonymen italienischen Übersetzung sind zwei Bände erschienen, Mailand 1842—1843, welche bis zu Klemens von Alexandrien, d. h. bis etwa in die Mitte des Originalbandes gehen. — M. Permaneder, Bibliotheca patristica. Tom. 1: Patrologia generalis; tom. 2: Patrologia specialis, vol. 1, pars 1—3, Landishuti 1841—1844, 2 vol., 8°. Der zweite Band, die Patrologia specialis, umfaßt die drei ersten Jahrhunderte. Mehr ist nicht erschienen. — J. Feßler, Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit J. F., Oeniponte 1850—1851, 2 tom., 8°. Denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann, ibid. 1890—1896. — J. Alzog, Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte, Freiburg i. B. 1866, 8°; 4., verbesserte Aufl. 1888. Französische Übersetzung von Abbé Bélet, Paris 1867, 8°. — J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik, Mainz 1881—1885, 3 Bde, 8°. — O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. 1894, 8°; 3., großenteils neu

bearbeitete Aufl. 1910. Eine französische Übersetzung der ersten Ausgabe von P. Godet und C. Verschaffel erschien 1898—1899 und wiederum 1905 zu Paris. Die zweite Auflage vom Jahre 1901 ward ins Italienische übersetzt von A. Mercati, Rom 1903; ins Englische von Th. J. Shahan, Freiburg i. Br. 1908; ins Spanische von J. M. Solá, Barcelona 1910. — H. Kihn, Patrologie, Paderborn 1904—1908, 2 Bde, 8°.

Werke protestantischer Autoren. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 1: The Apostolical Fathers, London 1864, 8°; 2. ed. 1874. Vol. 2—3: The Apologists, 1866. Mehr ist nicht erschienen. — O. Zöckler, Geschichte der theologischen Literatur (Patristik), Nördlingen 1889 (Handbuch der theologischen Wissenschaften. Supplementband zur 1. und 2. Aufl.). — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen, Leipzig 1893. 8° (LXI u. 1020 S.); Teil 2: Die Chronologie, 1897—1904, 2 Bde. Nachträge zu dem ersten Teil bei Harnack, Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen usf. 12, 1). Zu dem zweiten Bande des zweiten Teiles vgl. G. Krüger in den Götting. Gel. Anzeigen 1905, 1—56. — G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1. und 2. Aufl., Freiburg i. B. und Leipzig 1895 (Grundriß der theologischen Wissenschaften, zweite Reihe, 3. Bd.). Dazu Nachträge, 1897. Eine englische Übersetzung der Schrift besorgte Ch. R. Gillet, New York 1897, 8°. — H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 8°.

G. J. Derbos, Χριστιανικὴ Γραμματολογία, Athen 1903 ff, 8°. Bisher drei Bände, welche nicht über die drei ersten Jahrhunderte hinauskommen. P. Batiffol, La littérature grecque (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique: Anciennes littératures chrétiennes). Paris 1897, 12°; 3e éd. 1901. Batiffol geht hinab bis auf Kaiser Justinian I. (527—565). Die griechischen Theologen der byzantinischen Zeit behandelt A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453)[2]. München 1897, 37—218. Die griechische Kirchenpoesie der genannten Zeit bespricht Krumbacher ebd. 653—705. In W. Christs Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians[3], München 1898, sind die christlichen Schriftsteller in einen Anhang und zwar einen sehr wenig befriedigenden Anhang verwiesen worden. In der 5. Auflage, bearbeitet von W. Schmid, München 1908 ff, wurde das Werk in zwei Teile zerlegt, und die noch ausstehende zweite Hälfte des zweiten Teiles soll eine einläßlichere Würdigung der christlichen Schriftsteller von der Hand O. Stählins bringen. Der erste Teil ist 1912 in 6. Auflage ausgegeben worden.

J. Chr. F. Bähr, Geschichte der römischen Literatur. Bd 4 (Supplementband): Die christlich-römische Literatur. Abteilung 1—3, Karlsruhe 1836 bis 1840, 8°. Abt. 1: Die christlichen Dichter und Geschichtsschreiber Roms, erschien 1872 in 2. Aufl. — W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. Neu bearbeitet von L. Schwabe[5], Leipzig 1890, 2 Bde, 8°. Von einer 6. Aufl., bearbeitet von Kroll und Skutsch, erschien Bd 2, Leipzig 1910. — M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Teil 3: Die Zeit von Hadrian (117) bis auf Konstantin (324), München 1896, 8°; 2. Aufl. 1905. Teil 4, 1. Hälfte: Die Literatur des 4. Jahrhunderts, 1904. — A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des 11. Jahr-

hunderts. Bd 1: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls d. Gr., Leipzig 1874, 8°; 2. Aufl. 1889. — M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 8°. Derselbe, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Teil 1: Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts, München 1911, 8°. Zu dem letzteren Bande vgl. C. Weyman im Hist. Jahrbuch 32, 1911, 333—349.

Die Bearbeitungen der altsyrischen und der altarmenischen Literatur sollen später geeigneten Ortes namhaft gemacht werden.

Recht brauchbar, relativ vollständig und im allgemeinen zuverlässig ist: A. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; during the first eight centuries. Edited by W. Smith and H. Wace, London 1877 to 1887, 4 vols., 8°. Eine Reihe von Artikeln bilden kleine Monographien.

§ 2. Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte.

(1. Die alte Patrologie. 2. Die moderne altchristliche Literaturgeschichte. 3. Schlußfolgerungen.)

1. Die alte Patrologie. — Die Patrologie, wie sie sich nach dem Gesagten seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der christlich-theologischen Literaturgeschichte abzweigte, handelte ihrem Namen entsprechend von den Vätern oder Kirchenvätern. Kirchenväter aber hießen die als Zeugen des Glaubens der Kirche besonders hervorragenden theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums. Die andern theologischen Schriftsteller dieses Zeitraums, welche sich auch zu dem Glauben der Kirche bekannt hatten, aber nicht mit dem Ehrentitel eines Vaters geschmückt wurden, bezog die Patrologie, ohne deshalb auf ihren Namen verzichten zu müssen, gleichfalls in den Rahmen ihrer Aufgabe ein, um einen in sich abgeschlossenen Gegenstand der Behandlung zu gewinnen und die Entwicklung der kirchlichen Literatur im Zusammenhange vorführen zu können. Der Ursprung und die Bedeutung der Bezeichnungen „Kirchenvater“ und „Kirchenschriftsteller“ bleibt einer besondern Erörterung vorbehalten (§ 3). An dieser Stelle kommt es nur darauf an, festzustellen, daß die Patrologie eine Geschichte der altkirchlichen Literatur, d. h. der theologischen Literatur des Altertums, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht, war oder doch sein wollte.

Die Darstellung pflegte im allgemeinen nicht sowohl von literarischen als vielmehr von theologischen Gesichtspunkten beherrscht zu sein. Nicht die jeweilige Form des patristischen Schrifttums, sondern der Inhalt, speziell der theologische Lehrgehalt ward in den Vordergrund gerückt. Die Patrologie hat es nie anders gewußt, als daß sie eine theologische Wissenschaft sei, sie ist sogar lange Zeit hindurch sehr geneigt gewesen, sich als eine bloße Hilfswissenschaft der Dogmatik zu betrachten. Naturgemäß blieben für die Bearbeitung des Stoffes dieselben Rücksichten maßgebend, welche die Wahl und

Abgrenzung desselben bestimmt hatten. Das Recht, einen verhältnismäßig kleinen Abschnitt der christlich-theologischen Literaturgeschichte als besonderes Ganzes für sich zu behandeln, hatte man der eigentümlichen und einzigartigen Bedeutung entnommen, welche gerade dieser Abschnitt beanspruchen durfte, nicht aus literarischen, sondern aus theologischen Gründen. Die Väter der ersten Jahrhunderte sind und bleiben die berufenen Dolmetscher des Denkens und Fühlens der alten Christenheit, sie haben insbesondere das Glaubensbewußtsein der alten Kirche für alle Zeiten urkundlich festgelegt. Mochten neuere christliche Konfessionen noch so entschieden das katholische Traditionsprinzip bekämpfen, sie haben gleichwohl, durch die Natur der Sache gedrängt, nicht umhin gekonnt, für noch so widersprechende Aufstellungen in der kirchlichen Literatur des Altertums einen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt zu suchen[1].

Erst nach und nach ist es der Patrologie zum Bewußtsein gekommen, daß sie ihrer formalen Seite nach eine historische Wissenschaft ist, welche als solche an die allgemeinen Gesetze historischer Forschung und historischer Darstellung gebunden bleibt. Dank dem gewaltigen Aufschwunge der Geschichtswissenschaft im allgemeinen und der Fülle unerwarteter Entdeckungen auf patristischem Gebiete im besondern mußte diese Erkenntnis in neuester Zeit immer tiefer Wurzel fassen. Aus Freundes- wie aus Feindeskreisen erscholl lauter und lauter der Ruf nach einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungs- und Behandlungsweise. Es waren nicht bloß manche Lücken früherer zusammenfassender Versuche auszufüllen, es wollte auch das einzelne als Teil eines größeren Ganzen und das größere Ganze als der Ausdruck einer bestimmten Geistesströmung oder Lehrrichtung begriffen, es wollten die einzelnen Schriftsteller nicht mehr bloß aufgezählt und aneinandergereiht, sondern nach geschichtlich begründeten Gesichtspunkten gruppiert, es wollte überhaupt die Masse des Stoffes gesichtet und gegliedert werden. Auch die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der nicht-kirchlichen Literatur des Altertums ließ sich nicht mehr verkennen. Als Historiker hatte auch der Patrologe die Aufgabe, zu zeigen, wie es gewesen und wie es geworden. Der Entwicklungsgang der altkirchlichen Literatur aber war wesentlich bedingt und getragen von dem Kampfe gegen die antichristliche und antikirchliche oder häretische Literatur; gerade die älteren kirchlichen Schriftsteller sind zum weitaus größeren Teil erst durch Angriffe herausgefordert

[1] Über das „dogmatisch-historische" Interesse, welches alle christliche Theologie jeder Zeit an den Kirchenvätern genommen hat, siehe die wegen des protestantischen Standpunktes des Autors bemerkenswerten Ausführungen bei Fr. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik: Jahrbb. für deutsche Theologie 10, 1865, 39 ff.

zum Zweck der Abwehr auf den Plan getreten. Da jedoch das häretische Schrifttum nur um des geschichtlichen Zusammenhanges mit der antihäretischen Literatur, nicht um seiner selbst willen Einlaß in die Patrologie erhielt, so durfte demselben in dem Aufriß der Darstellung nur eine untergeordnete Rolle zuerkannt werden.

Kein Patrologe dürfte Anlaß finden, gegen die vorstehenden Bemerkungen Einspruch zu erheben. Vertreter der altchristlichen Literaturgeschichte aber haben neuerdings, in kritischen Referaten über die erste Ausgabe des vorliegenden Bandes, der Patrologie oder altkirchlichen Literaturgeschichte, in schroffen Worten das Recht bestritten, die nicht-kirchliche oder häretische Literatur in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen[1]. Die Argumentation erschöpfte sich in Hinweisen auf den Namen „Patrologie". Die Aufgabe der Patrologie zu würdigen, schien nicht nötig. Trifft es indessen zu — und wer wollte es leugnen? — daß die kirchliche Literatur im Ringen mit dem häretischen Schrifttum groß geworden ist, so steht es auch außer Zweifel, daß die Patrologie auf stete Berücksichtigung des häretischen Schrifttums nicht verzichten kann. Oder welcher altchristliche Literarhistoriker verweilt nicht bei den antichristlichen Werken eines Celsus, Porphyrius, Hierokles, vielleicht noch mit dem aufrichtigen Bedauern, keinen genaueren Aufschluß über diese Werke geben zu können? Ich behaupte, der altkirchliche Literarhistoriker darf und muß nicht bloß dem häretischen Schrifttum sein Augenmerk leihen, sondern kann auch, ohne die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten, so ziemlich alles das über dieses Schrifttum sagen, was der altchristliche Literarhistoriker zu sagen weiß. Wo die Quellen schweigen, pflegt der Historiker nicht viele Worte zu machen. Wie die antichristliche, so ist auch die häretische Literatur der Vorzeit, insoweit sie im Dienste der Häresie stand und die kirchliche Lehre bekämpfte, im großen und ganzen, versprengte Trümmer abgerechnet, zu Grunde gegangen. Die Hauptquelle für die Kenntnis derselben fließt in den meist dürftigen und zusammenhanglosen Zitaten und Referaten, welche die kirchlichen Autoren zum Zweck der Widerlegung ihren Gegenschriften eingeflochten haben. Daher muß auch der altchristliche Literarhistoriker, wenn er anders auf sachentsprechende Gleichmäßigkeit der Darstellung Wert legt, der häretischen Literatur gegenüber

[1] Am lautesten ging Krüger vor. Er hatte zwar in seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur", übrigens einer in ihrer Art trefflichen Leistung, gerade den Häretikern ein ganz ausnehmend schmeichelhaftes Entgegenkommen bewiesen. Als aber auch ich den Häretikern zu ihrem Rechte verhelfen wollte, trat er mir mit der Erklärung entgegen: „Solange eine Literaturgeschichte von ‚kirchlichen' Gesichtspunkten ausgeht, so lange haben die Ketzer hübsch draußen zu bleiben, und zwar von Rechts wegen" (Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274).

schweigsam werden. Und um so leichter kann der Patrologe, ohne seine Aufgabe aus dem Auge zu verlieren, auch der häretischen Literatur Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Einzig und allein die gnostische Literatur möchte vielleicht den Patrologen für einen Augenblick in Verlegenheit setzen. Sie läßt sich nicht auf einigen Seiten erledigen. Dieser Band selbst mag Zeugnis geben. Der Besprechung der antignostischen Literatur sollte ein möglichst gedrängter, aber abgerundeter und geschlossener Überblick über die gnostische Literatur voraufgeschickt werden[1]. Hier liegt ein Ausnahmefall vor. Keine Häresie der alten Zeit hat eine auch nur annähernd so rege und weitverzweigte literarische Propaganda entfaltet wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, wofern es übrigens gestattet ist, diesen Gnostizismus, welcher ja doch eine auf außerkirchlichem Boden erwachsene Religionsphilosophie war, als eine Häresie neben andern Häresien aufzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert tritt die häretische Literatur der kirchlichen Literatur gegenüber so sehr in den Hintergrund und in den Schatten, daß eine gleichmäßige Berichterstattung nicht umhin kann, die häretische Literatur gewissermaßen in Parenthese zu stellen. Der zweite Band dieses Werkes enthält nicht nur keinen größeren, sondern gar keinen Abschnitt über häretische Literaturerzeugnisse, obwohl doch auch das 3. Jahrhundert eine gefährliche Häresie emporsprossen und um sich greifen sah: den Monarchianismus, den krankhaften Auswuchs der kirchlichen Reaktion gegen den gnostischen Dualismus. Kein Zweifel, daß wenigstens die römischen Monarchianer, die Ebioniten oder Dynamisten Theodotus der Lederhändler, Theodotus der Wechsler, Artemon sowohl wie die Modalisten oder Patripassianer Noetus, Praxeas, Sabellius, auch in Schriften für ihre Lehre eingetreten sind. Allein ich durfte oder mußte mich auf zwei Worte beschränken, weil eben lediglich die Tatsache literarischer Betätigung festzustellen war, ohne daß es möglich gewesen wäre, über Titel oder Themata oder schriftstellerische Formen irgendwelche näheren Angaben zu machen. Ein etwas längeres Verweilen bei Paul von Samosata war ausschließlich durch die Impulse

[1] In den kritischen Besprechungen der ersten Ausgabe dieses Bandes ist auch von dem Abschnitte über die gnostische Literatur die Rede gewesen. Krüger schrieb (Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274): „In diesem Abschnitte wird mit einer Ausführlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, die gesamte gnostische Literatur behandelt.“ Harnack schrieb (Theol. Literaturzeitung vom 12. April 1902, 239): „Nur in einem Abschnitte wird der Verfasser seine Leser enttäuschen, nämlich in dem der gnostischen Literatur gewidmeten.“ Harnack ließ seltsamerweise den Titel des Buches, welcher auf eine altkirchliche Literaturgeschichte lautete, gänzlich außer acht: Krüger fühlte sich beleidigt durch jedes Zeichen von Interesse für die Ketzer und erlaubte seinem Unmut eine derbe Übertreibung. So mag vielleicht gefolgert werden dürfen, daß der betreffende Abschnitt das rechte Maß einhielt.

nahegelegt, welche die kirchliche Literatur von ihm empfangen hat, während es mir fast fraglich zu sein scheint, ob er selbst überhaupt als Schriftsteller tätig war. Und wenn Beryllus von Bostra verbriefte Ansprüche auf den Titel eines Schriftstellers besitzt, so bleibt es doch völlig ungewiß, ob er auch seine nach der herkömmlichen Auffassung gleichfalls monarchianisch oder patripassianisch zugespitzte Sonderlehre in Schriften verfochten hat. Ganz ähnlich wie im 3. Jahrhundert sind die Verhältnisse in den nächstfolgenden Jahrhunderten gelagert. Die nestorianische oder die monophysitische Literatur in ihrer späteren Entwicklung zu verfolgen wird kein Patrologe sich versucht fühlen.

Aber wenn nun doch auch die häretische Literatur ein Plätzchen beanspruchen darf, würde es, um jedem Anschein eines Mißklanges zwischen Titelgebung und Ausführung vorzubeugen, nicht näher liegen, die Patrologie umzutaufen in eine „altchristliche Literaturgeschichte"? Diese Frage soll bald (Abs. 3) genauer erwogen werden. Zunächst mögen noch einige Punkte, über welche die Patrologen selbst verschiedener Ansicht waren, wenigstens kurz berührt sein.

Außer Lehrbüchern der Patrologie sind in den letzten Jahren auch noch Lehrbücher der „Patrologie und Patristik" erschienen[1], während schon Möhler-Reithmayr die Patristik „eine überzählige Wissenschaft" geheißen hatte[2]. Der Gebrauch des Wortes Patristik hat im 19. Jahrhundert stetem Schwanken unterlegen. Hauptsächlich ist dasselbe bald als Synonymum des Wortes Patrologie, bald im Unterschiede von Patrologie zur Bezeichnung von Ausführungen über die Lehre der Väter gebraucht worden. Dieser letztere Gebrauch war historisch begründet, insofern das Wort aus dem Terminus „theologia patristica" erwachsen war[3]. In altprotestantischen Lehrbüchern der Dogmatik wurde vielfach der Doktrin der Väter oder dem kirchlichen Lehrbegriffe nach der Anschauung der Väter ein eigener Abschnitt gewidmet, und die Aufschrift lautete „theologia historica" und später, namentlich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, „theologia patristica", im Gegensatze zur theologia biblica und theologia symbolica. Den Gegenstand und Zweck des Abschnittes gibt der lutherische Theologe J. Fr. Buddeus (gest. 1729) mit den Worten an: „Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis

[1] Noch Nirschl veröffentlichte 1881—1885 ein „Lehrbuch der Patrologie und Patristik", noch Rézbányay 1894 ein „Compendium Patrologiae et Patristicae".

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, Regensburg 1840, 14.

[3] Vgl. Nitzsch in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 10, 1865, 40 ff. Auffallenderweise erklärt noch Zöckler (Geschichte der theologischen Literatur, Nördlingen 1889, 4), Patristik sei soviel als πατριστικὴ ἐπιστήμη. Nitzsch (a. a. O. 48) hatte schon konstatiert: „Es gibt kein griechisches Wort πατριστικός."

christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata."[1] Aus dieser theologia patristica ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Wissenschaft der Dogmengeschichte hervorgegangen, welche ihrer ursprünglichen Idee nach die fortschreitende Entfaltung und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre seit den Tagen der Apostel verfolgen und klarstellen sollte. Damit hatte die theologia patristica ihren Lauf vollendet; die Mutter lebte fort in der Tochter. Es lag kein Grund vor, um das Wort Patristik zu retten, die Patrologie nunmehr Patristik zu benennen. Ebensowenig aber ließ es sich rechtfertigen, wenn man eine Patristik gleichsam als arme Schwester in das Haus der Patrologie aufnahm und die Notizen der Patrologie über die Lehranschauung der Väter auf den Namen der Patristik schrieb. Die Patrologie muß sich wehren gegen eine solche Schwester, weil sie ihrerseits, wofern sie anders wie bisher den theologischen Gesichtspunkt vorherrschend sein läßt, auf eine Würdigung des Lehrgehaltes der Schriften der Väter nicht verzichten kann. Dieser Patristik muß allerdings das Recht der Existenz bestritten werden.

Die kirchliche Literatur des Altertums wurde der Patrologie als Arbeitsfeld zugewiesen. Wie weit reicht das Altertum? und wo beginnt eine neue Zeit? Die meisten neueren Patrologien gehen, wie schon (§ 1, 5) bemerkt, in der griechischen Literatur bis auf Johannes von Damaskus (gest. vor 754), in der lateinischen Literatur bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab. Alzog wollte auch das karolingische Zeitalter noch zu der Periode der Väter gerechnet wissen, zog wenigstens noch die Anfänge der germanisch-mittelalterlichen Poesie in den Bereich seiner Patrologie hinein. Der Verfasser dieses Werkes erlaubte sich den Vorschlag, die lateinische Literatur bis auf Isidor von Sevilla (gest. 636) hinabzuführen, welcher, ganz ähnlich wie Johannes von Damaskus, eine sehr reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet hat und in dieser Tätigkeit sich auch selbst von dem Bewußtsein durchdrungen zeigt, auf der Grenze zweier Zeiten zu stehen. Ehrhard bezeichnete das 843 zu Konstantinopel gefeierte Fest der Orthodoxie als den von selbst gegebenen Abschluß der patristischen Zeit für die griechische Kirche, während für die lateinische Literatur eine ebenso natürliche und objektiv begründete Demarkationslinie sich weit früher darbiete, in Spanien und Afrika mit der Zerstörung der Kirche durch die Araber, in Gallien und Italien etwa mit der Mitte des 7. Jahrhunderts[2].

Dieses Schwanken in der Abgrenzung der patristischen Literaturperiode darf nicht befremden. In dem lebendigen Flusse geschicht-

[1] Buddeus, Isagoge hist.-theol. ad theologiam universam, Lipsiae 1727, 4°, 535.

[2] A. Ehrhard im Lit. Handweiser 1895, 602 ff. Bei einer späteren Gelegenheit zeigte Ehrhard sich geneigt, die „vorkarolingische" Literaturperiode noch in das lateinische Altertum aufzunehmen. S. Hist. Jahrbuch 8, 1897, 865.

lichen Lebens lassen sich keine festen Markscheiden ziehen. Perioden oder Entwicklungsphasen, welche sich klar und scharf voneinander abheben, sind durch Übergangsstadien verbunden, in welchen alte und neue Elemente miteinander streiten, so daß bald die Grundfarbe der Vergangenheit, bald diejenige der Zukunft vorherrscht. Auf geistigem Gebiete, in Wissenschaft und Kunst, ist begreiflicherweise eine Periodisierung des geschichtlichen Verlaufes mit besondern Schwierigkeiten verknüpft; hier müssen eben notwendig in dem Bilde der Zeiten die Farben allmählich ineinander verschweben. Und die altkirchliche Literatur, die griechische sowohl wie die lateinische, hat sich auch selbst schon früh in eine Reihe von Zweigen gespalten, welche in ihrer Entwicklung keineswegs gleichen Schritt halten und keineswegs gleichzeitig bei einem Wendepunkte anlangen. Eine völlig einwandfreie Grenzscheide wird sich daher überhaupt nicht ermitteln lassen; eine Bearbeitung der altkirchlichen Literatur wird in ihrem Abschlusse stets etwas gewaltsam zu Werke gehen müssen. Eben deshalb aber sollte auch der Freiheit des Autors ein gewisser Spielraum belassen oder äußeren, nicht dem Gegenstande selbst entlehnten Rücksichten eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden. In erster Linie muß natürlich für die Absteckung einer Literaturperiode der Gesamtentwicklungsgang der jedesmaligen Literatur entscheidend sein. Daß jedoch von diesem Gesichtspunkte aus das Fest der Orthodoxie, welches 842 oder, nach neuerer Berechnung, 843 in der griechischen Kirche eingeführt wurde, „als der Grenzpunkt der patristischen Literaturperiode (für die griechische Theologie) gar nicht verkannt werden kann", hätte Ehrhard nicht behaupten dürfen. Dieses Fest der Orthodoxie war überhaupt nicht, wie Ehrhard glaubt, „der Ausdruck der Überzeugung, im Besitze eines abgeschlossenen dogmatischen Lehrsystems zu sein", es war nur der Ausdruck der Freude über den Triumph, welchen die Bestimmungen des siebten allgemeinen Konzils (787) in Sachen der Bilder gegenüber den neuen Ikonoklasten davongetragen hatten. Den Anlaß zur Einführung des Festes gab die glückliche Beendigung des zweiten Bilderstreites, und den Gegenstand des Festes bildete „die Wiederaufstellung der Bilder", *ἡ ἀναστήλωσις τῶν εἰκόνων*. Die Bezeichnung „Fest der Orthodoxie" ist erst jüngeren Datums und ist von dem Siege des rechten Glaubens über die Bilderstürmerei zu verstehen[1]. In den Besitz eines ab-

[1] „Eius [festi] obiectum Graeci sequiores una voce *ὀρθοδοξίαν* appellaverunt a memoria triumphi, quem recta fides ex adversariis deportavit; antiquiores *τὴν ἀναστήλωσιν τῶν εἰκόνων* dixerant imaginibus publicae venerationi palam propositis, qua eadem ratione etiamnum in Horologio Melchitarum arabice nuncupatur sudschûd el-îqônat, *προσκύνησις τῶν εἰκόνων*." J. Nilles, Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, ed. 2, 2, Oeniponte 1897, 102. Siehe übrigens auch v. Hefele, Konziliengeschichte[2] 4, 1879, 108.

geschlossenen dogmatischen Lehrsystems ist die griechische Theologie viel früher gelangt, wie sie denn auch viel früher angefangen hat, auf selbständige Arbeit zu verzichten und von dem Geisteserbe der Väter zu zehren. Der patristischen Periode der griechischen Theologie war die Aufgabe zugefallen, das trinitarisch-christologische Dogma zu entwickeln und zu verteidigen, und das sechste allgemeine Konzil (680) war es gewesen, welches das letzte entscheidende Urteil in den christologischen Streitigkeiten fällte[1]. Da aber die Patrologie außer der griechischen auch die lateinische Literatur umspannen soll — um weiteres vorläufig beiseite zu lassen —, so möge es ihr erlaubt sein, sich nach einem griechischen und einem lateinischen Marksteine umzusehen, welche chronologisch nicht allzu weit auseinanderliegen. Und auch die Freude möge man dem Patrologen lassen, auf dem einen wie auf dem andern Gebiete den Faden der Darstellung bei einem Autor abzubrechen, welcher als literarische Persönlichkeit in besonderem Grade repräsentationsfähig erscheint und einen würdigen Abschluß bildet. Übrigens sollte hier nur der Stand der Frage skizziert und einer späteren Entscheidung nicht vorgegriffen werden.

Im ganzen sind es vier Literaturströme, welche die Patrologie in ihr Bett aufzunehmen hat: ein griechischer, ein lateinischer, ein syrischer und ein armenischer[2]. Wie soll für Frieden und Ordnung gesorgt werden? Soll man die Sprache zum Scheidungs- und Gliederungsprinzip machen und die Griechen, die Lateiner usf. in gesonderten Gruppen nebeneinander hergehen lassen? oder soll man die Sprache als äußerliches und gleichgültiges Moment beiseite schieben und nach anderweitigen Unterscheidungsmerkmalen, nach Zeit und Ort, nach Arbeitsfeld und Geistesrichtung, nach Art und Form der Schriftstellerei, Griechen und Lateiner usf. zu gemeinsamen Klassen und Verbänden zusammenfassen?

„In medio tutissimus ibis." Es ist bekannt, daß in der Sprache die Nationalität zum Ausdruck kommt, daß die Nationalität in hohem Grade dem gesamten Geistesleben Ziel und Richtung gibt, daß die christliche Religion im Unterschiede von den heidnischen Religionen, welche ja selbst nationalen Charakters waren und somit nur einen Faktor der Nationalität bildeten, eine tiefere oder höhere, die nationalen Schranken durchbrechende Einheit des Denkens und Fühlens geschaffen hat, daß aber auch das Christentum die Nationalität nicht hat verwischen können und nicht hat verwischen wollen. Die ganze kirchliche Literatur stellt eine Einheit dar, weil sie einer und derselben Wurzel

[1] Auch S. Merkle äußerte die Ansicht, das Fest der Orthodoxie sei „ein zu später Endpunkt, der schon zu tief im Byzantinismus steckt" (Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. für Kirchengesch. 11, 1897, 236).

[2] Die koptische Literatur darf hier außer Betracht bleiben.

entsprossen ist, dem gemeinsamen christlich-kirchlichen religiösen Bewußtsein. Diese Einheit, dieses ökumenische und internationale Gepräge der kirchlichen Literatur würde nicht zur Geltung kommen, würde geradezu mißkannt werden, wenn man die Verschiedenheit der Sprache als entscheidendes Prinzip für die Anordnung und Einteilung des Stoffes aufstellen wollte. Anderseits aber weisen die griechische, die lateinische Literatur usf. doch auch wieder ihre eigentümliche, sagen wir kurz, nationale Färbung auf; sie verfolgen bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Ziele, gehen deshalb auch ihre eigenen Wege und durchlaufen ihre eigene Entwicklung. Um diesen Besonderheiten gebührende Rechnung zu tragen, wird es nicht etwa bloß erlaubt, sondern geboten sein, auch die Sprache bei der Gliederung des Stoffes in Anschlag zu bringen. In Einzelheiten kann und soll hier nicht eingegangen werden. Bei der Literatur der drei ersten Jahrhunderte, zu welcher, abgesehen von wenigen Syrern, nur Griechen und Lateiner Beiträge liefern, darf die Sprache als Scheidungsmerkmal wohl ganz außer Betracht bleiben. Hinter der Gemeinsamkeit der Aufgaben tritt die Eigenart der beiderseitigen Lösungsversuche mehr oder weniger zurück. Anders gestaltet sich die Lage der Dinge mit dem 4. Jahrhundert. Die griechische sowohl wie die lateinische Literatur entwickeln sich zu voller Blüte, und schon deshalb müssen nunmehr auch die von Anfang an vorhandenen Unterschiede oder Gegensätze schärfer zum Durchbruch kommen. Die syrische und die armenische Literatur, welche abseits der großen Straße, wenngleich gewissermaßen unter den Fittichen der griechischen Theologie, heranwachsen, um nach kurzen Tagen froher Kraftentfaltung schnell dahinzusiechen, zeigen beide eine so individuelle und scharf umrissene Anlage und Haltung, daß man einer jeden besondere Abschnitte, geschlossene Räume wird zuweisen müssen.

Außer den Einleitungen der vorhin (§ 1, 5) genannten Werke über Patrologie und altchristliche Literaturgeschichte s. Chr. Fr. D. Erdmann, Prolegomena in Patristicen. 1: De Patristices notione et finibus (Progr.), Regiomonti 1857, 4°. (Erdmann gebraucht das Wort Patristik im Sinne von Patrologie.) Fr. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik: Jahrbücher für deutsche Theologie 10, Gotha 1865, 37—63. (Auch bei Nitzsch ist Patristik soviel als Patrologie.) Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur: Historische Zeitschrift N. F. 12, 1882, 417 bis 472. (Die Abhandlung enthält mehr, als der Titel erwarten läßt, insofern sie die Gesichtspunkte feststellen will, unter welchen die kirchliche Schriftstellerei der beiden ersten Jahrhunderte zu betrachten sei.) W. C. van Manen, De leerstoel der oudchristelijke letterkunde. Rede etc., Groningen 1885, 8°. J. M. S. Baljon, De oudchristelijke letterkunde. Redevoering etc., Utrecht 1895, 8°. A. Ehrhard, Zur Behandlung der Patrologie: Lit. Handweiser, Jahrg. 1895, 601—608. J. Haußleiter, Der Aufbau der altchristlichen Literatur. Eine kritische Untersuchung nebst Studien zu Cyprian, Victorinus und Augustin, Berlin 1898, 8°. (Sonderabdruck aus den Götting. Gel. An-

zeigen 1898, Nr 5, 337—379.) G. Krüger, Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur: Realenzykl. für protest. Theol. und Kirche[3] 15, 1904, 1—13.

2. Die moderne altchristliche Literaturgeschichte. — „Contraria iuxta se posita magis elucescunt." Manche der vorstehenden Andeutungen werden in ein volleres Licht treten, wenn jene altchristliche Literaturgeschichte etwas näher gekennzeichnet wird, welche in jüngster Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite an die Stelle der Patrologie gesetzt wurde. Man hat zunächst der bisherigen Bearbeitung der Patrologie viele und schwere Versäumnisse, Mangel an Verständnis für historische Methode, Vernachlässigung des literarischen Momentes usw. vorgeworfen[1], und diese Vorwürfe waren in weitem Umfange durchaus berechtigt und begründet. Man ist indessen weiter gegangen und hat der Patrologie selbst die Existenzberechtigung abgesprochen. Ihre Idee sei verfehlt, ihre Fundamente unhaltbar. Das Erbe der Patrologie müsse eine altchristliche Literaturgeschichte antreten, welche das gesamte Schrifttum der christlichen Vorzeit von rein literarhistorischem Standpunkte aus zu beleuchten habe. Krüger leitet seinen Grundriß mit folgenden Sätzen ein: „Die Geschichte der altchristlichen Literatur lehrt die schriftstellerischen Erzeugnisse des christlichen Geistes auf dem Boden der alten Welt unter rein literarischen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf ihre kirchliche oder theologische Bedeutung, einzeln und im Zusammenhange ihrer Formen kennen und würdigen. Sie unterscheidet sich somit von der Patrologie, die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriffe des ‚Kirchenvaters' arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes sich als eine Disziplin der katholischen Theologie darstellt." Kurze, aber hinlänglich deutliche Worte, welche nicht bloß den Unterschied zwischen dieser altchristlichen Literaturgeschichte und der Patrologie erkennen, sondern auch die Gründe der Ersetzung der einen durch die andere wenigstens erschließen lassen. Und diese Gründe liegen nicht in allgemein gültigen Erwägungen wissenschaftlicher Art, sondern lediglich in den Anschauungen und Voraussetzungen des modernen rationalistischen Protestantismus.

In der Tat, die Patrologie ist eine spezifisch katholische Disziplin; ja schon das Wort Patrologie hat einen spezifisch katholischen Klang. Allerdings ist dieses Wort, wie früher bemerkt (§ 1, 4), erst jungen Datums und allem Anscheine nach protestantischer Herkunft. Aber es ist dem Glaubensbewußtsein entsprungen, welches die Protestanten aus dem katholischen Mutterhause mitnahmen in die Fremde. Diese

[1] Siehe namentlich Fr. Overbeck in der Historischen Zeitschrift N. F. 12, 1882, 417 ff.

Protestanten kannten noch „Kirchenväter“ und verehrten in ihnen die Zeugen des wahren Glaubens, des Glaubens der alten Kirche. Sie glaubten noch, daß eine bestimmte Summe von Heilswahrheiten von Gott selbst geoffenbart und bei der Kirche hinterlegt und von der Kirche wenigstens bis tief ins Mittelalter hinein treu und unverfälscht bewahrt worden sei. „Per theologiam patristicam“, hörten wir soeben den Lutheraner Buddeus erklären, „intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata.“ So die naiven Väter. Ihre Söhne sind zu der Einsicht vorgedrungen, daß von einem übernatürlichen Ursprung des Christentums, ja von einer durch Christus gestifteten Kirche überhaupt nicht die Rede sein kann. Erst nach Verlauf einer langen Entwicklungsperiode, in welcher das von Christus gepredigte Evangelium fort und fort umgeprägt und hellenisiert und paganisiert worden, etwa gegen Ende des 2. Jahrhunderts, ward eine sog. katholische Kirche gegründet, selbstverständlich ein reines Menschengebilde, ein Werk recht niedriger Intriguen und politischer Machtbestrebungen, im besten Falle ein Ergebnis des Strebens nach Konzentration der Kräfte[1]. Da, wo keine Kirche war, kann es natürlich auch keine kirchliche Literatur gegeben haben. Die älteste christliche Literatur darf daher eben nur christliche Literatur genannt werden, ohne daß es möglich wäre, den Sinn oder die Tragweite dieses Namens genauer zu umgrenzen. Nach Overbeck

[1] Freiherr v. Hertling hat den Gegensatz der Anschauungen wie folgt beschrieben: „Nach katholischer Lehre sind die heiligen Schriften Zeugnisse der Offenbarung, welche in ihrem ganzen Umfange von Christus den Aposteln verkündet und von diesen ihren Nachfolgern übergeben wurde. Unter göttlichem Beistande hütet das lebendige Lehramt der Kirche den ihm anvertrauten Glaubensschatz. Eine inhaltliche Bereicherung konnte die durch Christus vollendete Offenbarung nicht mehr erfahren, wohl aber konnte und mußte das, was sie an Inhalt einschloß, immer allseitiger und vollständiger herausgearbeitet werden. So steht uns die Gegenwart mit der Vergangenheit in einem kontinuierlichen Zusammenhange. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens ist für uns in der Tat eine organische. Nach dem ursprünglichen Gehalte des Christentums fragen heißt für uns nicht, ein nahezu oder gänzlich Verschwundenes mit den Mitteln der Wissenschaft rekonstruieren, sondern nach den Keimen fragen, aus denen in verständlicher Notwendigkeit, entsprechend den Bedürfnissen der wechselnden Zeiten, unser heutiges Kirchentum, unsere heutige Dogmatik hervorgewachsen ist. Anders für die, welche diesen Standpunkt nicht teilen. An Stelle einer kontinuierlichen, von einer inneren Lebensmacht getragenen Entwicklung sehen sie nur ein Geschiebe disparater Kräfte, ein Zusammentreffen der mannigfachen Bestandteile, welche die Flut der Jahrhunderte von allen Höhen der Menschheit zusammengeschwemmt hat. Und als die ursprüngliche Gestalt des Christentums gilt ihnen, was sich etwa noch als die unterste Grundlage dieses Agglomerats, als die tiefste unter den übereinander gelagerten Schichten bestimmen läßt.“ Siehe v. Hertlings Vortrag über „Christentum und griechische Philosophie“ in den Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, München 1901, 65.

ist eine „christliche Urliteratur“ streng zu scheiden von der später auftretenden und auf ganz anderem Stamme erwachsenen „kirchlichen Literatur“. Der Gnostizismus ward in den Ausführungen Overbecks absichtlich außer Betracht gelassen. Nach Krüger ist die „urchristliche Literatur“ abgelöst worden durch die gnostische Literatur, und auf die gnostische Literatur ist erst die „kirchliche Literatur“ gefolgt[1]. Und was ist denn nun diese „kirchliche Literatur“? und wodurch unterscheidet sie sich von nicht-kirchlicher Literatur? Eine allgemein und objektiv gültige Antwort läßt sich nicht geben. Der Inhalt der Begriffe „kirchlich“ und „nicht-kirchlich“, „orthodox“ und „häretisch“ ist stets im Flusse begriffen geblieben, hat sozusagen von Tag zu Tag gewechselt. Zwar ist die sog. katholische Kirche, nach welcher die Literatur benannt wird, selbst nie müde geworden, für sich und namentlich auch für ihre Lehre apostolische Herkunft und apostolische Autorität in Anspruch zu nehmen, in Wirklichkeit aber hat diese Kirche und namentlich auch ihre Lehre die durchgreifendsten Wandlungen, die einschneidendsten Umgestaltungen, die widersprechendsten Neuerungen erfahren. Und es war auch keine Selbsttäuschung, wenn sie selbst das Gegenteil behauptete, es war bewußte Lüge. „Eben weil die Kirche“, so versichert Harnack, „vorgab, stets dieselbe gewesen zu sein und zu bleiben, mußte sie ihre Gegenwart immer wieder in die Vergangenheit versetzen und stets daran arbeiten, diese auszutilgen. Weil sie behauptete, sie sei immer das gewesen, was sie heute ist, durfte sie das nicht gelten lassen, was sie einst wirklich gewesen war.“[2] Die Konsequenzen liegen zu Tage. Ein kirchlicher Glaube, welcher trotz aller äußeren Entfaltung stets wesentlich derselbe gewesen und geblieben wäre, ist eine durchaus unhistorische Fiktion. Die sog. Kirchenväter waren nur Träger oder Vertreter persönlicher und sehr wandelbarer Meinungen. Ein Glaube, den sie hätten bezeugen können, war gar nicht vorhanden. Die Ausdrücke „kirchliche Literatur“ und „patristische Literatur“ mögen als Notbehelfe noch ihre Dienste tun, können aber nichts weiter sein als Namen ohne Inhalt. Die Unterscheidung zwischen kirchlich und nicht-kirchlich, orthodox und häretisch entbehrt aller inneren Berechtigung, aller sachlichen Begründung. Eben das, was heute noch als kirchlich galt, ist vielleicht morgen schon von der Kirche selbst als häretisch gebrandmarkt worden. Mit diesen Thesen ist allerdings, das bedarf keines weiteren Beweises, der alten Patrologie der Boden entzogen[3].

[1] Übrigens hat Krüger später sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß er der gnostischen Literatur „eine besondere Stellung anwies“ (Theologische Literaturzeitung 1901, 101).

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur, Teil 1, xxvii.

[3] Ehrhard hat es sehr auffallend gefunden, daß ich (in früheren Äußerungen über dieses Thema) „einen Gegensatz zwischen der Patrologie und der altchrist-

Wenn aber die Freunde dieser Thesen allen Anlaß hatten, die Patrologie zu den Toten zu legen, hatten sie auch noch ein Recht, auf dem Grabe der Patrologie eine altchristliche Literaturgeschichte aufzupflanzen? Kann das, was sie vom Christentum noch übrig gelassen haben, wirklich der Quellpunkt der Wasser einer neuen Literatur gewesen sein? Oder ist es vielmehr schon an der Zeit, das Haus der altchristlichen Literaturgeschichte niederzureißen und das Inventar der antiken Literaturgeschichte zu überweisen? Mit direkter Bezugnahme auf Harnacks „Geschichte der altchristlichen Literatur" hat v. Wilamowitz von den „Scheuklappen der christlichen Literaturgeschichte" gesprochen, welche „die Einheit des geistigen Lebens" so wenig anerkenne, und die Behauptung aufgestellt, eine Geschichte der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte habe „im Grunde genau die Berechtigung wie eine Geschichte der katholischen Literatur seit dem Tridentinum" [1]. Ob Harnack ihm wohl eine klare Definition des Unterschiedes zwischen christlicher und hellenistischer Literatur geben wird? [2]

Der Stoff der altchristlichen Literaturgeschichte deckt sich im wesentlichen mit dem Stoffe der Patrologie. Gleich zu Eingang der Darstellung geben die Schriften des Neuen Testamentes zu Differenzen Anlaß. Die Patrologie hatte diese Schriften ausgeschlossen, die altchristliche Literaturgeschichte will sie einbegriffen wissen. „Es ist willkürlich", sagt Krüger [3], „von einer Betrachtung der urchristlichen Literatur eine Gruppe von Schriften auszuschließen, die ihr Dasein als solche nicht literarischen, sondern kirchlichen Gründen verdankt." Gewiß, wenn die Schriften des Neuen Testamentes nichts anderes sind, als was die sonstigen Schriften des Urchristentums auch sind, wenn dieselben von Haus aus rein menschliche Geisteserzeugnisse darstellen, welche erst von der werdenden oder eben gewordenen sog. katholischen Kirche zu inspirierten Offenbarungsurkunden umgestempelt wurden (das ist es, was Krügers Redeweise besagen will), weshalb sollte man zögern, dem Betruge gegenüber Protest zu erheben und die vermeintlichen heiligen Bücher ihrem natürlichen Zusammenhange

—

lichen Literaturgeschichte aufstelle und letztere als eine spezifisch protestantische Schöpfung preisgebe" (Lit. Handweiser 1895, 605 ff). Er hat nicht genugsam beachtet, daß ich nicht von der altchristlichen Literaturgeschichte schlechtweg oder von einer irgendwie gearteten altchristlichen Literaturgeschichte redete, sondern speziell und ausschließlich von derjenigen altchristlichen Literaturgeschichte, welche in neuester Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite der Patrologie gegenübergestellt worden ist.

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griechische Literatur des Altertums, bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 234; vgl. 187.

[2] Vgl. vorläufig die Antwort an v. Wilamowitz bei Jordan, Gesch. der altchristl. Lit., Leipzig 1911, 13 ff.

[3] Gesch. der altchristl. Literatur XI.

wieder einzugliedern? Wenn dagegen die Schriften des Neuen Testamentes, wie die katholische und die altprotestantische Lehre behaupten, vom Heiligen Geiste eingegeben sind, so ist es nicht willkürlich, so ist es tief begründet, eine Schranke zu ziehen zwischen Göttlichem und Menschlichem.

Damit wird jedoch dem Patrologen noch nicht verwehrt, wenn er es für angezeigt erachtet, einleitungsweise auch von den Schriften des Neuen Testamentes zu handeln. Er würde sich dadurch keiner Herabwürdigung dieser Schriften schuldig machen, er würde sich keineswegs auch schon zu der für Krüger maßgebend gewesenen Wertung dieser Schriften bekennen. Hieronymus hat keinen Anstand genommen, die Schriften des Neuen Testamentes, an deren inspiriertem Charakter er nicht zweifelte, an die Spitze seines Kataloges zu stellen. Kürzlich noch hat Batiffol die Schriften des Neuen Testamentes in seinen Grundriß der christlich-griechischen Literatur des Altertums einbezogen[1]. Aber nicht bloß Batiffol, auch Krüger kann und will nicht leugnen, daß diese Schriften in andern theologischen Disziplinen einer einläßlicheren Behandlung unterzogen werden müssen, daß die notwendigerweise knappen und kargen Bemerkungen einer weiter ausgreifenden Literaturgeschichte der Bedeutung dieser Schriften nicht zu entsprechen vermögen. Gleichviel mit welchem Rechte und aus welchem Grunde, tatsächlich sind nun einmal die biblischen Schriften auch eine literarhistorische Größe sondergleichen geworden. „Mit Rücksicht auf die Einleitung in das Neue Testament" wies Krüger in seiner Literaturgeschichte den biblischen Schriften „noch nicht einmal einen halben Bogen" zu und beschwichtigte sein Gewissen mit der Hoffnung, man werde diesen halben Bogen nicht etwa „einer Kritik unterwerfen", sondern als „Füllsel ignorieren"[2]. Harnack sah sich gezwungen, wenigstens von dem ersten Teile seiner Literaturgeschichte, der Darlegung der Überlieferung und des Bestandes, die biblischen Schriften einfach auszuschließen. Unter diesen Umständen muß sich indessen, wenn nicht dem altchristlichen Literarhistoriker, welcher darauf bestehen mag, seine prinzipiellen Voraussetzungen zur Geltung zu bringen, so doch dem Patrologen unabweisbar die Frage aufdrängen, was denn Notizen über die biblischen Schriften bezwecken sollen, welche ihrem Gegenstande so wenig gerecht werden können, daß sie fast fürchten müssen, überhaupt nur gesehen zu werden. Anspruch auf einen Platz in der Patrologie dürften derartige Andeutungen jedenfalls nur dann erheben, wenn sie zur Lösung der Aufgabe der Patrologie mehr oder

[1] Im 17. Jahrhundert hat Kardinal Bellarmin, im 18. Jahrhundert hat der Benediktiner Ceillier die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes in Verbindung mit der späteren kirchlichen Literatur behandelt; vgl. § 1, 4.

[2] Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur xi f; vgl. Krüger, Nachträge 2.

weniger unentbehrliche Dienste leisteten. Aber andern helfen zu können, sind sie selbst zu dürftig. Die Patrologie wird namentlich bei Würdigung der ältesten nachbiblischen Literaturdenkmäler nicht verfehlen dürfen, auf Verwandtschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen zu den biblischen Schriften hinzuweisen. Aber warum soll sie dieser Pflicht bei gesonderter Behandlung der beiden Schriftenreihen nicht ebenso leicht oder ebenso vollständig nachkommen können?

Ein zweiter Differenzpunkt betrifft die häretische Literatur. Die Patrologie will die kirchliche oder die zum Glauben der Kirche sich bekennende theologische Literatur auf ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange begleiten. Die altchristliche Literaturgeschichte will die theologische oder kirchliche Stellung und Bedeutung eines Schriftstellers außer allem Ansatz lassen. Marcion hat also auf dasselbe Maß von Beachtung Anspruch wie Justinus Martyr, Valentinus ist ebenso sitz- und stimmberechtigt wie Irenäus. Nichtsdestoweniger muß auch die altchristliche Literaturgeschichte aus äußeren Gründen, der Not gehorchend, nicht dem freien Triebe, bezüglich der häretischen Literatur sich verhältnismäßig recht kurz fassen. Die Patrologie aber ist aus inneren Gründen, um die kirchliche Literatur desto tiefer und allseitiger beleuchten zu können, genötigt, auch der häretischen Literatur ihre Spalten zu öffnen. Davon ist vorhin bereits (Abs. 1) gehandelt worden. Zu der Frage, ob die häretische Literatur des Altertums zum Gegenstande einer gesonderten Betrachtung außerhalb der Patrologie gemacht werden solle, ist kein Anlaß gegeben. Es muß vielmehr als selbstverständlich gelten, daß die Gnostiker am passendsten in Verbindung mit den Antignostikern, die Montanisten als Seitenstück zu den Antimontanisten usf. zur Sprache kommen.

Schließlich mag auch noch einiger literarischen Trümmer gedacht werden, welche vorhin, als von dem Arbeitsgebiete der Patrologie die Rede war, unerwähnt bleiben durften. Außer theologischen Schriftwerken hatten schon die ersten christlichen Jahrhunderte auch einzelne literarische Versuche profanen Gegenstandes aufzuweisen, und in späteren Jahrhunderten sind wenigstens bescheidene Anfänge einer Profanliteratur christlichen Bekenntnisses dem theologischen Schrifttume zur Seite gegangen. Die älteren Schriften dieser Art sind jedoch sämtlich bis auf die Titel oder bis auf sehr geringfügige Bruchstücke dem Untergange anheimgefallen. Was über solche Schriften bekannt ist, kann auch die Patrologie um so ungezwungener einfließen lassen, als die Autoren, sehr wahrscheinlich ohne jede Ausnahme, zugleich auch theologische Schriftsteller gewesen sind.

Ist es demnach im wesentlichen ganz derselbe Stoff, welchen die Patrologie und die altchristliche Literaturgeschichte darstellen wollen, so muß hingegen die Darstellung selbst sich schon deshalb sehr ver-

schieden gestalten, weil sie in ihrem ganzen Verlaufe von entgegengesetzten Prinzipien beeinflußt wird. In der Ermittlung der nackten Tatsachen, in der Abgrenzung dessen, was wirklich in die kirchliche Vorzeit zurückreicht, in der Feststellung dessen, was dieser oder jener Autor wirklich gesagt hat, eröffnet sich ein weites Feld gemeinsamer und an und für sich auch friedlicher Arbeit. In der Erklärung und Beurteilung der Tatsachen, auch der literarhistorischen und textkritischen Tatsachen, in der Ausfüllung der mannigfachen Lücken der Überlieferung, in der Verknüpfung der beglaubigten Einzelerscheinungen zu einem Gesamtbilde kommen immer wieder jene feindlichen Prinzipien zur Geltung, und eine Verständigung ist ausgeschlossen. „Contra negantem principia non est disputandum." Doch soll hier nicht auf die sachlichen Widersprüche im einzelnen, sondern auf die Verschiedenheit des Zieles und der Richtung der Darstellung im großen und ganzen hingewiesen werden.

In der alten Patrologie drängt sich allenthalben der theologische und kirchliche Gesichtspunkt vor, in der modernen altchristlichen Literaturgeschichte soll mehr oder weniger ausschließlich der literarische Gesichtspunkt Führer und Leiter sein. Mit andern Worten: dort wird der Inhalt, hier wird die Form der Literatur bis zu einem gewissen Grade der alles beherrschende Mittelpunkt der Darstellung. Ihrer Natur nach schließen diese Gesichtspunkte sich keineswegs gegenseitig aus; man wird vielmehr sofort geneigt sein, der Darstellung die Palme zuzuerkennen, welche nach Möglichkeit sowohl der Form wie auch dem Inhalte der Literaturwerke Rechnung zu tragen sucht. Gegensätze werden erst durch einseitige Bevorzugung des einen Gesichtspunktes vor dem andern geschaffen. Der größten Einseitigkeit hat sich wohl Overbeck schuldig gemacht, wenn er der altchristlichen Literaturgeschichte als Programm und Leitstern den Satz vorhielt: „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein."[1] In diesem Satze erscheint der durchgreifende Unterschied zwischen der altchristlichen Literaturgeschichte und dem, was man gewöhnlich Literaturgeschichte nennt, sozusagen völlig verkannt[2]. Schon Nitzsch hatte betont, die allgemeine Literaturgeschichte oder die Literaturgeschichte einer Nation habe freilich auch eine kunstgeschichtliche Seite, die Schriften der Kirchenväter aber seien im allgemeinen keine

[1] Overbeck in der Historischen Zeitschrift N. F. 12, 1882, 423.

[2] Ich muß bei diesem Urteil bleiben, obwohl inzwischen, wie schon bemerkt (§ 1, 5), Jordan den Satz Overbecks wirklich zum Leitstern seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur" (Leipzig 1911) erhoben hat, und zwar ohne Einschränkung und ohne Rückhalt. Daß diese „Geschichte" in ihrer Art eine recht tüchtige Arbeit ist, soll damit nicht geleugnet werden.

Kunstprodukte und wollten keine Kunstprodukte sein[1]. Aber auch Jülicher, entschiedener Gegner der theologischen Voraussetzungen Nitzschens, räumt bereitwillig ein, „daß die altchristliche Literaturgeschichte sich nicht blos als Geschichte der literarischen Formen geben soll, sondern den Inhalt — wenn darunter nur nicht die einzelnen Lehrmeinungen verstanden werden — als das Wichtigste an dieser Literatur mit gleicher Sorgfalt wie den Wechsel der Formen in Betracht zu ziehen hat.“[2] In der Tat, diese Literatur ist keine „schöne Literatur“, sondern der Niederschlag des Lebens und Leidens, des Glaubens und Hoffens der alten Christenheit. Diese Autoren sind keine „Schriftsteller“ oder „Literaten“, sondern Kirchenmänner und Theologen. Sie haben, seltene Ausnahmen abgerechnet, stets die Form zurückgestellt hinter den Inhalt. Eben deshalb aber ist es zunächst und hauptsächlich nicht die Form, sondern der Inhalt, in welchem auch die Geschichte dieser Literatur sich abspielt. Und die allgemeinen Umrisse und Grundzüge ihrer Geschichte bieten sich dem unbefangenen Auge von selbst dar. Diese Geschichte läuft parallel oder ist vielmehr organisch verbunden mit der Geschichte der Kirche, insbesondere der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Wissenschaft. Solange man also die Richtschnur der Darstellung dem Stoffe selbst entnehmen will, so lange wird man kaum umhin können, auch den theologisch-kirchlichen Gesichtspunkt zur Geltung kommen zu lassen[3].

3. Schlußfolgerungen. — Es ist nicht zu leugnen, daß die Patrologie oder altkirchliche Literaturgeschichte manche Versäumnisse früherer Tage wieder einzuholen hat. Sie hat vor allem weit mehr als bisher eine geschichtswissenschaftliche Erfassung und Durchdringung ihres Gegenstandes anzustreben, den pragmatischen Zusammenhang der literarhistorischen Tatsachen verstehen zu lernen und verstehen zu lehren, nicht mehr bloß die Schriften der einzelnen Väter und wiederum die einzelnen Schriften der Väter für sich zu betrachten, sondern auch die gemeinsamen treibenden Kräfte und die wechselnden zeitgeschichtlichen Beziehungen aufzudecken. Sie hat außerdem weit mehr als bisher den jedesmaligen Formen der literarischen Produktion, der Entstehung wie der Entwicklung derselben, ihr Augenmerk zuzuwenden.

Aber zu einem Bruch mit der Vergangenheit, zu einer Umgestaltung von prinzipieller Tragweite liegt kein Grund vor. Denn nicht allgemein gültige Erwägungen wissenschaftlicher Art, sondern sehr bestrittene dogmengeschichtliche Voraussetzungen waren es, welche

---

[1] Nitzsch in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 10, 1865, 53.

[2] Ad. Jülicher in den Götting. Gel. Anzeigen 1903, 605.

[3] Vgl. die mehr ins einzelne gehenden Bemerkungen Merkles in der Römischen Quartalschr. usw. 11, 1897, 237 ff.

den Anstoß dazu gaben, die alte Patrologie durch die moderne altchristliche Literaturgeschichte zu ersetzen. Man verlange also nicht im Namen der Wissenschaft, was nur eine Forderung persönlicher Ansichten ist. Krüger kennzeichnete meine Ausführungen mit den Worten: „Keine wissenschaftlichen, sondern katholisch-kirchliche Gesichtspunkte.“ [1] Er nennt „wissenschaftlich“, was sonst rationalistisch, und „katholisch-kirchlich“, was sonst positiv christlich heißt. Setzt man nur die richtigen Worte ein, so ist der Sachverhalt bereits in helles Licht gerückt. Krügers „Geschichte der altchristlichen Literatur“ ist auf die dogmengeschichtlichen Konstruktionen Harnacks aufgebaut, und meine „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ gründet sich auf die bekanntlich nicht bloß in katholischen Kreisen geteilte Überzeugung von der göttlichen Herkunft der Kirchenlehre und ihrer ungetrübten Fortpflanzung im Laufe des Altertums. Das ist der Gegensatz, und zwar der ganze Gegensatz, freilich weit und tief genug. Es stehen sich zwei Geistesrichtungen gegenüber, zwischen denen kein Bund zu flechten ist. Die eine erblickt das höchste Schibboleth der Wissenschaftlichkeit in der Ungläubigkeit und Offenbarungsfeindlichkeit, die andere schämt sich nicht, zu bekennen, daß sie im Dienste der Offenbarung, des Christentums und der Kirche stehen will.

Trotz alledem wäre wenigstens bezüglich des Namens der umstrittenen Disziplin eine Verständigung nicht gerade ausgeschlossen. So feindselig wie die altchristlichen Literarhistoriker dem Namen „Altkirchliche Literaturgeschichte“, stehen die altkirchlichen Literarhistoriker dem Namen „Altchristliche Literaturgeschichte“ nicht gegenüber. Ohne an dem überlieferten Begriffe und Charakter der Patrologie rütteln zu wollen, hat man in jüngster Zeit auch katholischerseits sogar eine gewisse Vorliebe für die Benennung „Altchristliche Literaturgeschichte“ bekundet. Früher schon haben Möhler-Reithmayr und Alzog ihre Darstellungen „Patrologie oder (ältere) christliche Literaturgeschichte“ überschrieben, offenbar von dem Gedanken geleitet, daß die patristische und die altchristliche Literatur wenigstens dem vorliegenden Bestande nach fast völlig zusammenfallen. Der Name „Altkirchliche Literaturgeschichte“ oder „Patrologie“ enthält von vornherein schon ein Bekenntnis zu positiv christlichen Anschauungen. Der Name „Altchristliche Literaturgeschichte“ hat einen neutralen Klang, ohne theologische oder dogmatische Färbung. Er ist an und für sich nicht Fisch und nicht Fleisch. Er läßt die Auffassung des Gegenstandes, den zur Anwendung kommenden Wertmaßstab, den ganzen theologischen Standpunkt des Autors vorläufig durchaus dahingestellt. Könnte infolgedessen auch ein altkirchlicher Literarhistoriker unter dem Namen eines altchristlichen Literarhisto-

[1] Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274.

rikers auftreten, was würde, muß man fragen, mit der vorläufigen Verschleierung seines wahren Gesichtes gewonnen sein? Der Gegensatz zwischen „altkirchlich“ und „altchristlich“ geht auch durch die protestantisch-theologische Literatur bis auf diese Stunde: Harnack veröffentlicht „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“, Zahn „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur“. Und wenn von „altchristlicher“ Seite ausdrücklich erklärt wird, bei dem „altchristlich“ handle es sich um „die Ausmerzung eines Restes dogmatischer Vorurteile“ [1], so wird der andern Seite das Recht nicht vorenthalten werden können, in und mit dem „altkirchlich“ Verwahrung einzulegen gegen pseudowissenschaftlichen Übermut. Ausschlaggebend jedoch wird die Erwägung sein und bleiben müssen, daß man die Dinge beim rechten Namen nennen soll. Die noch erhaltene Literatur des christlichen Altertums ist nun einmal sozusagen durchweg theologischen und, von einem verschwindend kleinen Bruchteil abgesehen, zugleich auch kirchlichen Charakters. Und der theologisch-kirchliche Charakter ist es, welcher dieser Literatur nicht nur ihr eigentümliches Gepräge gibt, sondern auch ihre Bedeutung für alle folgenden Jahrhunderte sichert. „A potiori fit denominatio.“ Mit dem Namen „christlich“ ist dieser Schriftenbestand nicht ausreichend gekennzeichnet. Mit dem Prädikate „Christen“ sind diese Schriftsteller selbst nicht zufrieden gewesen. Denn welche Blöße hätte sich nicht schon in das Feigenblatt des Christennamens gehüllt, im 2. Jahrhundert ebensowohl wie im 20. Jahrhundert? Mehr oder weniger alle und insbesondere alle höher ragenden Gestalten unserer Literaturgeschichte haben vielmehr selbst Anwälte und Wortführer der Kirche sein wollen und sind hinwieder von der Kirche als Zeugen und Gewährsmänner der kirchlichen Lehre anerkannt und beglaubigt worden und haben deshalb von jeher die Namen getragen: „Kirchenvater“, „Kirchenschriftsteller“, „Kirchenlehrer“.

§ 3. Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer.

(1. Kirchenvater. 2. Kirchenschriftsteller. 3. Kirchenlehrer.)

1. Kirchenvater. — Die Patrologie hat ihren Namen erhalten von den Vätern oder Kirchenvätern, und die Väter sind die in theologischer und kirchlicher Hinsicht besonders hervorleuchtenden Schriftsteller des christlichen Altertums. Der Gebrauch des Wortes Vater hat eine lange Entwicklung durchmessen, bevor er in der bezeichneten Weise fixiert wurde, und es ist von mannigfachem Interesse, diese Entwicklung zu verfolgen.

---

[1] Krüger in der Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche[3] 15, 1904, 12.

Nach dem Vorgange des Alten Testamentes (vgl. namentlich den Ausdruck Prophetensöhne = Prophetenschüler) pflegt auch das Neue Testament gerne das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler mit dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn zu vergleichen, den Lehrer den Vater, den Schüler den Sohn zu nennen. Es genügt an 1 Kor 4, 14—15 zu erinnern: „Nicht um euch zu beschämen schreibe ich dies, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher in Christus (im Christentume) haben solltet, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus habe ich durch das Evangelium euch gezeugt." Eben diese Redeweise ist in der Folgezeit üblich geblieben. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts sagt Irenäus gelegentlich: „Qui enim ab aliquo edoctus est, verbo ‚filius' docentis dicitur et ille eius ‚pater'." [1] Nicht viel später schreibt Klemens von Alexandrien: „Die Lehrer nennen wir ohne weiteres Väter" (*αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν*)[2]. In einem Briefe des Bischofs Alexander von Jerusalem an Origenes heist es von Pantänus und Klemens, den gemeinsamen Lehrern des Schreibers und des Adressaten: „Als Väter (*πατέρας*) verehren wir jene Seligen, welche uns vorangegangen." [3]

Ein immerhin viel gebrauchter, wenn auch durchaus nicht stehender Titel war das Wort Vater schon in den ersten Jahrhunderten für den Bischof. In dem „Martyrium S. Polycarpi" machen Heiden und Juden ihrem Hasse gegen Polykarp in dem Rufe Luft: „Dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen" (*ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν*)[4]. Einige Briefe an Bischof Cyprian von Karthago tragen die Aufschrift: „Cypriano papae" bzw. „Cypriano papati"[5]. Dionysius d. Gr. nennt seinen unmittelbaren Vorgänger auf dem Bischofsstuhle von Alexandrien „unsern seligen Vater Heraklas" (*παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον*)[6]. Einer näheren Erläuterung bedarf dieser Titel nicht. Als das Haupt der Gemeinde bzw. der Diözese wird der Bischof in Parallele gesetzt zu dem Haupte

---

[1] Iren., Adv. haer. 4, 41, 2.

[2] Clem. Al., Strom. 1, 1, 1. Parallelen zu dieser Äußerung sind gesammelt in J. Potters Ausgabe der Werke des Alexandriners (Oxford 1715), abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 8, 688, bei Dindorf, Clem. Al. opp. 4, 169. Vgl. auch die Nachweise bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 6, Leipzig 1900, 83 A. 1.

[3] Eus., Hist. eccl. 6, 14, 9. [4] Mart. S. Polyc. 12, 2.

[5] Cypr., Ep. 30 31 36.

[6] Eus., Hist. eccl. 7, 7, 4. Seit dem 6. Jahrhundert beginnt das Wort „papa" im Abendlande der ausschließliche Ehrenname des Bischofs von Rom zu werden, während im Morgenlande der weitere Gebrauch des Wortes sich länger erhält. Näheres bei Labanca in den Actes du 12e Congrès internat. des Orientalistes, t. 3, partie 2, Florence 1902, 47 ff. sowie bei de Labriolle im Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 215 ff.

der Familie. Es ist nicht nötig, den Titel Vater speziell darauf zurückzuführen, daß der Bischof der Träger des kirchlichen Lehramtes war. Aber freilich umfaßte die Regierungsgewalt des Bischofs auch die Lehrgewalt. Dionysius d. Gr. wollte zu dem Ketzertaufstreite Stellung nehmen, als er erklärte: „Diese Regel und Norm habe ich von unserem seligen Vater Heraklas überkommen."

Seit dem 4. Jahrhundert ist insbesondere bei Verhandlungen über den wahren Glauben unzähligemal von den Vätern, den heiligen Vätern die Rede, und zwar werden dieselben, ganz ähnlich wie Heraklas bei Dionysius, als die maßgebenden Repräsentanten der kirchlichen Lehrüberlieferung eingeführt. „Wir nehmen keinen neuen Glauben an", lautet ein oft zitiertes Wort des hl. Basilius d. Gr., „welcher uns von andern geschrieben würde, und wir unterfangen uns auch selbst nicht, die Ergebnisse unseres Nachdenkens zu verkündigen, um nicht etwa Menschenweisheit als die Satzungen der Religion auszugeben, sondern was die heiligen Väter uns gelehrt haben (*ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα*), das teilen wir denen mit, welche uns fragen." [1] Und der kaum minder große Freund des hl. Basilius, Gregor von Nazianz, rühmt sich, die Lehre, welche er aus der Heiligen Schrift vernommen und von den heiligen Vätern überkommen (*ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων*), stets unverändert, ohne jede Akkommodation an die wechselnden Zeitverhältnisse, festgehalten zu haben [2]. Cyrillus von Alexandrien ist sich bewußt, in seinem Kampfe gegen den Nestorianismus die Ansichten der heiligen Väter, insbesondere des seligen und hochberühmten Vaters Athanasius zu vertreten (*ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων δόξαις ἑπόμεθα πανταχοῦ, μάλιστα δὲ τοῦ μακαρίου καὶ πανευφήμου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*) [3]. Dagegen vermeinten die Semipelagianer Südgalliens in Augustins Gnadentheorie nach dem Ausdrucke Prospers von Aquitanien einen Abfall von der Anschauung der Väter und dem kirchlichen Glaubensbewußtsein zu erblicken (contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui) [4]. Auch die Konzilien stützen sich mit Vorliebe auf die Autorität der Väter. Die alexandrinische Synode des Jahres 430 will in ihrem Schreiben an Nestorius den Bekenntnissen der heiligen Väter folgen und so gleichsam auf königlichem Pfade einherschreiten (*ἑπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις . . . καὶ βασιλικὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον*) [5]. In der ersten Sitzung des dritten allgemeinen

[1] Bas. M., Ep. 140, 2, Migne, PP. Gr. 32, 588.

[2] Greg. Naz., Or. 33, 15, Migne 36, 233.

[3] Cyr. Al., Ep. 39 ad Ioan. Ant., Migne 77, 180. Aus Cyrillus von Alexandrien ließen sich Berufungen auf die Väter wohl zu Dutzenden anführen. Vgl. nur Ep. 45 ad Succ. bei Migne 77, 232; Ep. 55 bei Migne 77, 294 usw.

[4] Prosp. Aquit., Ep. ad Aug., inter epp. S. Aug. n. 225, c. 2.

[5] Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1072.

Konzils zu Ephesus, 431, werden Zeugnisse verlesen aus Schriften der heiligsten und gottesfürchtigsten Väter und Bischöfe und zum Teil auch Märtyrer (*βιβλία τῶν ἁγιωτάτων καὶ ὁσιωτάτων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ ἁγαφόρων μαρτύρων*)[1]. Die Mitglieder des vierten allgemeinen Konzils zu Chalcedon, 451, rufen nach Verlesung des Schreibens Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel: „Das ist der Glaube der Väter (*τῶν πατέρων*), das ist der Glaube der Apostel“[2]; sie entscheiden über den wahren Glauben „im Anschluß an die heiligen Väter“ (*ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν*)[3]; sie verurteilen denjenigen, welcher „die Lehre der Väter verfälscht“ (*τῶν πατέρων παραχαράττει τὴν ἔννοιαν*)[4].

Der Plural „die Väter“ tritt also als eine mehr oder weniger geschlossene Größe auf. Und die Väter erscheinen als die Vertreter der kirchlichen Lehrtradition und in weiterer Folge als die Zeugen und die Richter des wahren Glaubens. Wie ist der Ausdruck zu erklären? Man ist auch noch in jüngster Zeit geneigt gewesen, das Wort Väter einfach im Sinne von Vorfahren zu nehmen[5]. Man hätte sich darauf berufen können, daß in früheren Jahrhunderten Papias, Irenäus, Klemens von Alexandrien ihre Lehrer und Gewährsmänner als „die Alten“, *οἱ πρεσβύτεροι*, zu bezeichnen pflegten[6]. Nichtsdestoweniger vermag diese Erklärung nicht zu befriedigen. Allerdings sind jene Väter auch Vorfahren, aber sie bilden zugleich eine ganz bestimmte und fest umgrenzte Gruppe von Vorfahren. Und nicht sowohl ihr höheres Alter ist es, worauf der Name Väter hinweist, als vielmehr ihre kirchliche Stellung. Es handelt sich um diejenigen Vorfahren, welche den Glauben der Kirche zu bezeugen und zu vertreten hatten, die rechtmäßigen Inhaber des kirchlichen Lehramtes, die Bischöfe, selbstverständlich die katholischen oder orthodoxen Bischöfe. Zu den „heiligsten und gottesfürchtigsten Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern“, aus deren Schriften in der ersten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juni 431 Zeugnisse verlesen werden[7], zählen auch Theophilus von Alexandrien (gest. 412) und Atticus von Konstantinopel (gest. 425). In der Sammlung von „Väterbeweisstellen“ (paternae auctoritates), welche Leo d. Gr. seinem Schreiben an Flavian vom 13. Juni 449 als Nachtrag folgen

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1184.

[2] Conc. Chalc., Act. 2, bei Mansi 6, 972.

[3] Ebd., Act. 5, bei Mansi 7, 116.

[4] Ebd., Alloc. ad Marcianum Imp., bei Mansi 7, 465.

[5] So noch S. Merkle in der Römischen Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 11, 1897, 234.

[6] Näheres bei Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Literatur, Tl 3, Erlangen 1884, 157—159; Tl 6, Leipzig 1900, 78 ff. Zahn hat nachgewiesen, daß *οἱ πρεσβύτεροι* so viel als die Alten ist, und nicht etwa so viel als die Presbyter.

[7] Mansi 4, 1184—1196.

ließ[1], finden sich auch Zitate aus Schriften Augustins (gest. 430) und Cyrills von Alexandrien (gest. 444). Es werden also auch Bischöfe der jüngsten Vorzeit Väter genannt. Es werden aber immer nur Bischöfe Väter genannt. Leo d. Gr. führt auch nicht einen einzigen Schriftsteller an, welcher nicht Bischof gewesen wäre, und ebenso waren es ausschließlich Schriften von Bischöfen, aus welchen in der ersten Sitzung des Ephesinums Zeugnisse zur Verlesung kamen. Wenn hier von „Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern" gesprochen wurde, so sollte das Wort Väter näher erläutert oder nachdrücklicher hervorgehoben werden: alle diese Väter waren Bischöfe, einige derselben waren überdies auch Märtyrer[2]. Es stehen indessen noch deutlichere Beweise zur Verfügung. Athanasius[3] schreibt bezüglich der im Jahre 325 zu Nicäa versammelten Bischöfe: Wenn dieselben den Sohn für wesenseins mit dem Vater erklärt (*ἔγραψαν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*), so hätten sie sich nicht selbst erst ihre Ausdrücke ersonnen, sondern sich auf das Zeugnis von Vätern gestützt (*οὐχ ἑαυτοῖς εὑρόντες τὰς λέξεις, ἀλλ' ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν*), und unter diesen Vätern sind zunächst und hauptsächlich zwei alte Bischöfe (*ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι*) verstanden, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien, welche auch schon die Homousie des Sohnes in Schutz genommen hatten. Sofort wendet sich Athanasius gegen die Arianer mit den Worten: „Wie können sie nun das Konzil von Nicäa zurückweisen, da doch auch ihre Väter (*καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*) dasselbe unterschrieben haben?" (Kurz vorher war der arianisierende Bischof Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht worden, welcher das Glaubensbekenntnis des Nicänums auch unterzeichnete.) . . . „Wessen Erben und Nachfolger sind sie denn? Wie können sie diejenigen Väter nennen (*λέγειν πατέρας*), deren Bekenntnis sie nicht annehmen?"[4] Augenscheinlich hat Athanasius den Namen Väter nur Bischöfen, insbesondere Bischöfen der Vorzeit zuerkannt. Die Bischöfe und sie allein waren eben die Erben der Lehrgewalt der Apostel. Augustinus ruft im Streite mit dem Pelagianer Julianus von Eklanum auch den hl. Hieronymus, welcher nicht Bischof gewesen war, als Zeugen für die kirchliche Lehre von der Erbsünde auf[5]. Augustinus ist sich aber

---

[1] Mansi 6, 961—972.

[2] Auch bei Cyrillus von Jerusalem (Cat. 23, 9) ist von den bereits entschlafenen heiligen Vätern und Bischöfen, im Unterschiede von den Märtyrern, die Rede. „Väter und Bischöfe" ist ein *ἓν διὰ δυοῖν*.

[3] Ep. ad Afros c. 6, Migne, PP. Gr. 26, 1040.

[4] Eine sehr ähnliche Argumentation findet sich bei Orosius, Liber apologeticus contra Pelagium c. 5.

[5] Aug., Contra Julianum 1, 34; vgl. 2, 33 36. Statt Augustinus würde vielmehr Gregor von Nyssa zu zitieren sein, wenn das unter seinen Werken stehende Enkomium auf Ephräm den Syrer (Migne 46, 819—850) echt wäre. In diesem Enkomium wird nämlich Ephräm, welcher sehr wahrscheinlich nur Diakon,

wohl bewußt, damit eine gewisse Schranke durchbrochen zu haben. Dem zu erwartenden Einspruche Julians im voraus schon begegnend, betont er ausdrücklich: wenn Hieronymus auch nicht Bischof gewesen, so müsse derselbe gleichwohl mit Rücksicht auf seine außergewöhnliche Gelehrsamkeit und die Heiligkeit seines Lebens als zuverlässiger Dolmetsch des Glaubens der Kirche anerkannt werden.

Augustins Berufung auf Hieronymus ist beachtenswert. Sie kündigt einen Umschwung des Sprachgebrauches an. Von den Bischöfen der Vorzeit ging der Name Väter auf die Kirchenschriftsteller der Vorzeit über. Die Brücke bildete der Begriff des autoritativen Zeugen des Glaubens der Kirche. Eben die Aufgabe, welche die Bischöfe hatten, in Glaubenssachen als Richter zu fungieren, wurde bei späteren Verhandlungen der Gelehrten und der Konzilien mehr und mehr den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit zugewiesen. Weitaus die meisten und bedeutendsten dieser Schriftsteller hatten auch Bischofsstühle eingenommen, und wenn von den Bischöfen des Altertums in der Folgezeit eben nur mehr diejenigen zu Worte kommen konnten, welche in Schriften ihre Lehranschauung niedergelegt hatten, so konnten anderseits auch solche Schriftsteller, welche nicht zur bischöflichen Würde aufgestiegen waren, dem Glauben der Kirche ihrer Zeit in durchaus zuverlässiger Weise Zeugnis geben. Je häufiger nun bei Glaubensstreitigkeiten an das frühere oder das ursprüngliche Glaubensbewußtsein der Kirche appelliert wurde, um so schneller mußte der Sinn des fort und fort gebrauchten Ausdruckes „die Väter" eine gewisse Wendung erfahren: man meinte die Zeugen des Glaubens der alten Kirche, man suchte und fand aber diese Zeugen nicht sowohl in den Bischöfen als vielmehr in den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit. Nur konnten freilich, wie schon Augustinus andeutete, nicht alle diese Schriftsteller als vollgültige Zeugen betrachtet und schlechtweg Väter genannt werden. Es war erst im einzelnen zu untersuchen, ob der Schriftsteller die Autorität beanspruchen könne, welche dem Bischofe sein Amt lieh. Eingehender als Augustinus hat sich Vincentius von Lerinum in seinem 434 geschriebenen Commonitorium mit dieser Frage befaßt. Er wiederholt unablässig die Mahnung, an der Lehre der heiligen Väter festzuhalten (c. 3 33 usf.)[1], und läßt keinen Zweifel darüber, daß er unter diesen Vätern nicht sowohl die Bischöfe als vielmehr die Kirchen-

jedenfalls aber nicht Bischof gewesen ist, immer wieder „Vater" genannt und „den Vätern" zugezählt. Gerade diese Redeweise ist jedoch einer der Verdachtsgründe, welche es wahrscheinlich machen, daß das Enkomium nicht dem Nyssener, sondern einem jüngeren Autor angehört.

[1] Leider gibt es zwei verschiedene Kapitelabteilungen des Commonitoriums. Ich zitiere nach der älteren, aus dem 16. Jahrhundert herrührenden Abteilung. Die andere ist von St. Baluze 1684 eingeführt worden.

schriftsteller der Vorzeit versteht. Eben deshalb aber kann er nicht umhin, seiner Mahnung eine Erläuterung bzw. Einschränkung beizufügen. Gott, sagt er, habe auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung der Christen (nach Deut. 13, 3) in Irrtümer fallen lassen (c. 15). Am schlagendsten zeige wohl der Fall des großen Origenes, daß der Katholik mit der Kirche den Lehrer als solchen anerkennen müsse, nicht aber mit dem Lehrer den Glauben der Kirche verlassen dürfe (omnes vere catholici noverint se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere, c. 23). Bezüglich Tertullians sei schon vom hl. Hilarius von Poitiers (Comm. in Mt 5, 1) treffend bemerkt worden, derselbe habe durch seine spätere Irrlehre auch seine beifallswerten Schriften ihres Ansehens beraubt (sequenti errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, c. 24). Als maßgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung könne demnach nur das übereinstimmende Zeugnis derjenigen Väter gelten, welche in ihrer Lehre dem Glauben der Kirche ihrer Zeit unverbrüchlich treu geblieben und in ihrem Leben bis ans Ende Vorbilder christlicher Tugend gewesen seien. „Eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt“ (c. 39). „Recurrendum ad sanctorum patrum sententias (diximus), eorum dumtaxat, qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles exstitissent“ (c. 41).

Damit wären zwei Klassen von Vätern, oder genauer, zwei Klassen von Kirchenschriftstellern des Altertums gegeben. Nur die Schriftsteller der einen Klasse dürfen im vollen Sinne des Wortes „patres“ oder „magistri probabiles“ heißen. Den andern, wie Tertullian und Origenes, mangelt es an kirchlicher Korrektheit des Lehrvortrages und auch an Heiligkeit des Lebenswandels. Diese Unterscheidung, in der Natur der Sache selbst begründet, ist bis zur Stunde herrschend geblieben. Um nur einige ältere Belege anzuführen, so lehnt Papst Hormisda in einem Briefe an Bischof Possessor vom 13. August 520 Berufungen auf die Schriften des semipelagianisch gesinnten Bischofs Faustus von Reji mit dem Bemerken ab: Faustus und andere Schriftsteller, welche nicht als Väter anerkannt würden (quos in auctoritatem patrum non recipit examen), könnten zu einem Zweifel in Betreff des katholischen Glaubens oder der kirchlichen Disziplin oder überhaupt zu irgend welchem Präjudiz keinen Anlaß bieten. „Fixa sunt“, fährt der Papst fort, „a patribus, quae fideles sectari debeant instituta . . . Errat autem is qui a via, quam patrum electio monstravit, exorbitat.“ [1] Die Kirchenschriftsteller sind also einer Prüfung

[1] Hormisda P., Ep. 124, 4. Der Text der Ausgaben schwankt. Ich zitiere nach O. Günthers Ausgabe der sog. Collectio Avellana, Corpus script. eccl. lat., vol. 25, pars 2, Vindob. 1898, 699.

(examen) zu unterziehen. Die Väter stellen eine Auslese (electio) von Kirchenschriftstellern dar. Papst Agatho spricht in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser Konstantin Pogonatus vom Jahre 680 gleichfalls von den heiligen Vätern, welche die römische Kirche annimmt (τῶν ἁγίων πατέρων οὓς ἐδέξατο αὕτη ἡ ἀποστολικὴ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, sanctorum patrum quos haec apostolica Christi ecclesia suscipit)[1], und wiederum von anerkannten Vätern des orthodoxen Glaubens (ἐγκρίτων πατέρων τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, probabilibus patribus orthodoxae fidei)[2]. Ebenso ist auf der Lateransynode des Jahres 649, auf dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel, 680, auf dem siebten allgemeinen Konzil zu Nicäa, 787, von den „anerkannten Vätern" die Rede[3]. Auf dem letztgenannten Konzil wurde festgestellt, daß Eusebius von Cäsarea stets mit dem Arianismus geliebäugelt habe und deshalb nicht zu den „anerkannten Vätern" gezählt werden könne[4].

Ein ausführliches Verzeichnis von Kirchenvätern, deren Schriften Empfehlung verdienen, und andern theologischen Schriftstellern, vor deren Werken zu warnen ist, bietet zum erstenmal die vielgenannte Gelasianische Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis". Der hier in Betracht kommende Abschnitt derselben, eben der Teil, welcher dem Ganzen seinen Namen gegeben, erhebt zwar mit Unrecht Anspruch auf den Namen des Papstes Gelasius (492—496), wird aber unbedenklich als getreuer Spiegel der Anschauungen und Grundsätze der römischen Kirche des 6. Jahrhunderts gelten dürfen. Angenommen und gutgeheißen werden[5] die „opuscula" des Cyprian, des Gregor von Nazianz, des Basilius d. Gr., des Athanasius, des Chrysostomus, des Theophilus von Alexandrien, des Cyrillus von Alexandrien, des Hilarius von Poitiers, des Ambrosius, des Augustinus, des Hieronymus, des Prosper von Aquitanien sowie das Schreiben Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel. „Item", heißt es weiter, „opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a sanctae Romanae ecclesiae consortio deviarunt nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communioni per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes[6], legendos decernit (Romana ecclesia)."

[1] Mansi, SS. Conc. Col. II. 235 f. [2] Ebd. 269 f.

[3] „Probabiles ecclesiae patres", οἱ ἔγκριτοι τῆς ἐκκλησίας πατέρες, Conc. Later. Rom. can. 18, Mansi 10, 1157 f; ἁγίων καὶ ἐγκρίτων πατέρων, Conc. Constant. III, Act. 10, Mansi 11, 392; τῶν ἐγκρίτων πατέρων, Conc. Nic. II, Act. 6, Mansi 13, 313.

[4] Mansi 13, 313 ff.

[5] Ich benutze den Text bei E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recip. et non recip., Leipzig 1912, 56 ff.

[6] Man erinnere sich des vorhin angeführten Satzes des Vincentius von Lerinum: „Eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte sapienter, constanter vivendo, docendo et permanendo vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt."

Ebenso sei den Dekretalen der römischen Päpste Achtung und Ehrerbietung entgegenzubringen. Es folgen einläßlichere Würdigungen einzelner Schriften oder Schriftengruppen und einzelner Schriftsteller. Von den Werken des Origenes könnten nur diejenigen angenommen werden, welche Hieronymus nicht beanstande; alle andern seien mit ihrem Verfasser abzuweisen. Die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea sollten mit Rücksicht auf die Fülle des belehrenden Inhaltes nicht schlechthin verworfen sein, wenngleich der Verfasser im ersten Buche seiner Erzählung sich lau gezeigt (in primo narrationis suae libro tepuerit) und später ein Buch zur Verherrlichung und Entschuldigung des „Schismatikers" Origenes veröffentlicht habe. Dagegen werden alle übrigen, von „Häretikern oder Schismatikern" verfaßten Schriften durchaus abgelehnt, und eine lange Reihe solcher Schriften (pauca quae ad memoriam venerunt) wird mit Namen aufgeführt. Es sind teils biblische Apokryphen teils „opuscula" älterer und jüngerer Kirchenschriftsteller. Unter den letzteren erscheinen auch „opuscula Tertulliani apocrypha", „opuscula Fausti Regiensis Galliarum apocrypha". - Diese Dekretale hat großes Ansehen erlangt und die abendländische Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur wesentlich beeinflußt. Sie fußt ihrerseits vornehmlich auf der Autorität des hl. Hieronymus, indem sie das von diesem seinerzeit gefällte Urteil zu ihrer Norm und Richtschnur nimmt.

Die Patrologen pflegen vier zum Begriffe eines Kirchenvaters gehörige Merkmale aufzuzählen: „doctrina orthodoxa", „sanctitas vitae", „approbatio ecclesiae", „antiquitas". Die späteren Jahrhunderte hatten sich mehr und mehr daran gewöhnt, den Ehrennamen Väter auf Kirchenschriftsteller des Altertums zu beschränken (vgl. § 1, 4). Auf sie fand der Name ja auch in reicherem Maße Anwendung, nicht sowohl ihres höheren Alters als vielmehr ihrer größeren Autorität wegen, welch letztere freilich in ihrem Alter wurzelte (vgl. § 2, 1). Die Abgrenzung des Altertums oder der Zeit der Väter hat allerdings, wie schon mehrfach bemerkt wurde, bis in die Gegenwart hinein einem gewissen Schwanken unterlegen (§ 1, 5; 2, 1). Die „approbatio ecclesiae" entnimmt man den Verhandlungen und Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, den Lehrschreiben der Päpste und sonstigen kirchlichen Kundgebungen von mehr oder weniger autoritativem Charakter. Die in derartigen Dokumenten entweder ausdrücklich mit dem Namen Vater geschmückten oder doch zur Bezeugung des kirchlichen Glaubens aufgerufenen Schriftsteller pflegt man als approbierte Väter zu bezeichnen. Außerdem hat man die von solchen approbierten Vätern ihrerseits anerkannten oder empfohlenen Schriftsteller als approbierte Väter gelten lassen wollen[1].

[1] Vgl. die Worte der Gelasianischen Dekretale: „Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus."

Reiches Material bietet J. Feßler. Institutiones Patrologiae. Ed. B. Jungmann, t. 1, Oeniponte 1890, 15—57: De notione et auctoritate SS. Patrum. — Die Frage, weshalb und inwiefern die Lehre der Kirchenväter als Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung und des katholischen Dogmas anzusehen ist, erörtert die Dogmatik. Vgl. übrigens Fessler-Jungmann a. a. O. 41—57. Siehe auch B. Labanca, Del nome Papa nelle chiese cristiane di Oriente ed Occidente: Actes du 12e Congrès internat. des Orientalistes, Rome 1899, t. 3, partie 2, Florence 1902, 47—101. P. de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot „Papa": Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrét. 1, 1911, 215—220. Leider hat de Labriolle Labancas Ausführungen nicht gekannt.

2. Kirchenschriftsteller. — Der Ausdruck „ecclesiastici scriptores" oder „ecclesiae scriptores" begegnete uns schon in dem Vorworte der Schrift des hl. Hieronymus „De viris illustribus". Eben diese Kirchenschriftsteller waren es, welche Hieronymus „viri illustres", Männer der Wissenschaft, nannte, wie er ja auch selbst erklärte, seine Schrift sei eigentlich (proprie) „De scriptoribus ecclesiasticis" zu betiteln (s. § 1, 1). Von Kirchenvätern ist in dieser Schrift überhaupt nicht die Rede. Die Ausbildung des Begriffes der Väter aber als der zuverlässigen Dolmetscher des wahren Glaubens ging, wie gezeigt, Hand in Hand oder fiel geradezu zusammen mit der Unterscheidung zweier Gruppen von Kirchenschriftstellern des Altertums, und diese Unterscheidung, schon von Augustinus und deutlicher und schärfer noch von Vincentius von Lerinum vollzogen, hat man in neuerer Zeit in die Worte Kirchenväter und Kirchenschriftsteller gefaßt. Die Kirchenschriftsteller zweiten Ranges, für welche das Altertum noch keinen besondern Namen hatte, stellt man als Kirchenschriftsteller schlechtweg den Kirchenvätern gegenüber. Kirchenschriftsteller sind nach diesem Sprachgebrauche diejenigen theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums, welche sich zum Glauben der Kirche bekennen, aber der auszeichnenden Merkmale, mithin auch der theologischen und kirchlichen Autorität der Kirchenväter ermangeln.

3. Kirchenlehrer. — Es ist begreiflich, daß auch die Kirchenväter sich nicht alle des gleichen Ansehens bei der Nachwelt erfreuten. Einige Väter hatten nur diese oder jene Seite des kirchlichen Glaubens beleuchtet, andere hatten sozusagen schon alle Gebiete der christlichen Theologie ausgemessen. Einige Väter hatten nur der erklärten Lehre der Kirche Zeugnis gegeben, andere hatten in der Auslegung und Begründung dieser Lehre, ihrer Zeit vorauseilend, für Jahrhunderte oder für Jahrtausende der theologischen Forschung die Bahn gebrochen und den Weg gewiesen. Am nächsten liegt das Beispiel Augustins. So wie er ist kein anderer Kirchenvater der Meister der spekulativen Theologie für alle Zeiten geworden. Insbesondere waren es bekanntlich die tiefgründigen Probleme der kirchlichen Anthropologie, Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade, in deren Bearbeitung Augustins

Genie seine höchsten Triumphe feierte. Papst Cölestinus (422—432) schon hat in seinem Schreiben an die Bischöfe Galliens semipelagianischen Angriffen gegenüber das Andenken Augustins auf das wärmste in Schutz genommen und dabei betont, seine Vorgänger bereits hätten den Bischof von Hippo stets den besten Lehrmeistern beigezählt (quem tantae scientiae olim fuisse memininus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur)[1]. Papst Hormisda hat noch einmal in dem schon erwähnten Briefe an Possessor, unter Zurückweisung des Semipelagianers Faustus von Reji, Augustinus für den glaub- und vertrauenswürdigen Interpreten der kirchlichen Lehre über Freiheit und Gnade erklärt[2]. In ähnlicher Weise wie Augustinus forderten auch einzelne andere Väter teils durch die kirchliche Korrektheit ihrer Theologie teils durch den Umfang ihrer literarischen Leistungen in besonderem Grade die Anerkennung und Bewunderung der Folgezeit heraus. In einem Briefe des Bischofs Licinianus von Karthagena an Papst Gregor d. Gr. werden Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus und Gregor von Nazianz „die heiligen alten Väter, die Lehrer und Verteidiger der Kirche" (sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae) genannt[3]. Papst Agatho zeichnet in seinem schon angeführten Lehrschreiben vom Jahre 680 Ambrosius mit dem Titel *ὁ μέγας διδάσκαλος*, „doctor magnus", Leo d. Gr. und Cyrillus von Alexandrien mit dem Namen *ὁ ἐκδικητὴς τῆς ἀληθείας*, „defensor veritatis", aus[4].

Seit dem 8. Jahrhundert werden im Abendlande häufig Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. als die größten aller Väter gefeiert. Um 800 bezeichnet der Mönch Johannes diese vier als die unerreichten Meister göttlicher und menschlicher Wissenschaft, in ihrer Redefülle vergleichbar mit den vier Flüssen des Paradieses: „Ambrosius, Augustinus, Hieronymus atque Gregorius, qui fuerunt doctissimi in utraque scientia, divina scilicet et humana, et fuerunt in eloquentia veluti quattuor paradisi flumina "[5] Ein halbes Jahr-

---

[1] Coelest. P., Ep. 21, bei Migne, PP. Lat. 50, 530.

[2] Hormisda P., Ep. 124, 5.

[3] Licinianus Carthag. bei Greg. M., Registr. epist. 1, 41[a]. Ich zitiere nach der Ausgabe der Briefe Gregors d. Gr. von Ewald und Hartmann, in den Monum. Germ. hist. Epist. 1, Berol. 1891, 59. — Den genannten vier: Hilarius, Gregor von Nazianz, Ambrosius und Augustinus, scheint auch Venantius Fortunatus (Carm. 5, 1, 7) vor allen andern Kirchenvätern die Palme zuerkennen zu wollen. Siehe Leos Ausgabe der „Opera poetica" Fortunats in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 4, pars 1, 1881, 102. — Über ähnliche Hervorhebungen einzelner Väter vgl. C. Weyman in der Revue d'histoire et de littérature relig. 3, 1898, 562 f.

[4] Mansi, SS. Conc. Col. 11, 267 ff.

[5] Ioannis monachi liber de miraculis, ein spätlateinisches Übersetzungswerk, besprochen und teilweise ediert von M. Hoferer (Aschaffenburger Gymn.-Progr.), Würzburg 1884, 5.

hundert später gibt Kaiser Lothar seiner Befriedigung darüber Ausdruck, daß auch er in Hrabanus Maurus eine jener wissenschaftlichen Größen besitze, wie seine Vorgänger deren in „Hieronymus, Augustinus, Gregorius und Ambrosius und manchen andern" besessen[1]. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts warnt Gottschalk von Limburg nachdrücklich vor jedem Widerspruche gegen die „dicta sanctorum patrum Gregorii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi suorumque similium, qui omnes sunt os Domini"[2]. Um dieselbe Zeit oder bald nachher muß sich auch die Gewohnheit ausgebildet haben, diese vier großen Väter „doctores ecclesiae" zu nennen. Direkte Belege sind zwar, soviel ich weiß, bisher nicht beigebracht worden[3]. Im Jahre 1298 aber verordnete Papst Bonifatius VIII., daß die Feste der zwölf Apostel, der vier Evangelisten und der ausgezeichneten Kirchenlehrer, Gregor d. Gr., Augustinus, Ambrosius und Hieronymus, in der ganzen Kirche sub officio duplici gefeiert werden sollten[4]. „Egregios quoque", sagt der Papst, „ipsius doctores ecclesiae, beatos Gregorium, qui meritis inclytus sedis apostolicae curam gessit, Augustinum et Ambrosium, venerandos antistites, ac Hieronymum, sacerdotii praeditum titulo, eximios confessores." Ohne Zweifel ist der Titel „doctores ecclesiae" als Attribut jener vier Väter schon eingebürgert gewesen, als der Papst diese Worte schrieb.

In anderer Anwendung kommt der Titel, wie bemerkt, schon bei Licinianus von Karthagena vor. Vielleicht ist er von den Aposteln entlehnt und auf die hervorragendsten Kirchenväter übertragen worden — Gregor d. Gr. nennt die Apostel „doctores sanctae ecclesiae"[5] und die Kirchenväter „expositores sequentes", die Dolmetscher der Apostel[6]; vielleicht ist er der unmittelbare Ausdruck der Wertschätzung der Väter selbst — bei Vincentius von Lerinum heißen die Kirchenschriftsteller im allgemeinen „ecclesiarum magistri" und „doctores"[7], die Kirchenväter im besondern „magistri probabiles"[8]; bei Cyrillus von Alexandrien heißen die heiligen Väter „Hirten der Völker

[1] Fr. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841, 221. Vgl. auch S. 211, wo Hrabanus selbst jene vier Väter seine Hauptgewährsmänner nennt.

[2] G. M. Dreves, Godescalcus Lintpurgensis (Hymnologische Beiträge 1), Leipzig 1897, 102.

[3] Zwei liturgische Prosen „de ss. quattuor doctoribus" bei Blume und Dreves, Analecta hymnica medii aevi 37, Leipzig 1901, 154—156, lassen sich, scheint es, nicht genauer datieren. Die älteste bekannte Handschrift des ersten Stückes wird ins 13.—14., die des zweiten ins 14.—15. Jahrhundert verwiesen. Wahrscheinlich sind beide Stücke erst nach der sofort zu erwähnenden Verordnung des Papstes Bonifatius VIII. anzusetzen.

[4] Siehe den Liber sextus des Corpus iuris canonici, lib. 3, tit. 22, cap. un. de reliquiis et veneratione sanctorum.

[5] Greg. M., Hom. in Evang. 30, 7.

[6] Ders., Mor. in Job 27, 8.

[7] Vinc. Lir., Commonit. 15 23. [8] Ebd. 41.

und Leuchten der Kirchen und kunsterfahrene Lehrmeister" (*ποιμένες λαῶν καὶ φωστῆρες ἐκκλησιῶν καὶ εὐτεχνέστατοι μυσταγωγοί*)[1]. Die Vierzahl der großen Kirchenväter bzw. Kirchenlehrer soll nach der herrschend gewordenen Ansicht der Vierzahl der Evangelisten nachgebildet sein. Aber keiner der vorhin aufgeführten Zeugen hat Anlaß genommen, auf die Vierzahl der Evangelisten hinzuweisen; auch Bonifatius VIII. hat augenscheinlich nicht daran gedacht, eine Parallele zu ziehen zwischen den ausgezeichneten Kirchenlehrern und den Evangelisten. Daß man gerade Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. heraushob und zu einer eigenen Gruppe zusammenfaßte, erklärt sich ausreichend aus der besondern Bedeutung, welche gerade diese vier als Schriftsteller wie als Theologen vor allen andern lateinischen Kirchenvätern beanspruchen durften[2].

Später hat die Kirche teils in ihren liturgischen Anordnungen teils in besondern päpstlichen Erlassen noch mehrere andere Kirchenväter mit dem Titel „doctores ecclesiae" geschmückt. Von den Abendländern haben Hilarius von Poitiers, Petrus Chrysologus, Leo d. Gr. und Isidor von Sevilla, von den Morgenländern Athanasius, Basilius d. Gr., Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien und Johannes von Damaskus sich dieser Auszeichnung erfreut. Cyrillus von Jerusalem und Cyrillus von Alexandrien wurden erst 1883, Johannes von Damaskus erst 1890 durch Leo XIII. zu Kirchenlehrern erklärt. Die Kirche hat jedoch diesen Titel nicht ausschließlich auf Kirchenväter beschränkt. Auch einige theologische Schriftsteller des Mittelalters und der neueren Zeit, Beda der Ehrwürdige (gest. 735), Petrus Damiani (gest. 1072), Anselm von Canterbury (gest. 1109), Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), Thomas von Aquin (gest. 1274), Bonaventura (gest. 1274), Franz von Sales (gest. 1622) und Alfons von Liguori (gest. 1787), sind zum Range eines Kirchenlehrers erhoben worden.

Die in den Lehrbüchern der Patrologie schon fast stehend gewordene Angabe, auch die griechische Kirche zähle ebenso wie früher die lateinische vier große Kirchenlehrer, nämlich Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus, ist unzutreffend. Nur die drei Letztgenannten, nicht aber Athanasius, werden bei den unierten Griechen als „die ökumenischen großen Lehrer" (*οἱ οἰκουμενικοὶ μεγάλοι*

[1] Cyr. Al., Ep. 55, Migne, PP. Gr. 77, 293.

[2] Nachdem man aber einmal vier Kirchenlehrer hatte, drängte sich der Vergleich mit den vier Evangelisten von selbst auf. Eine liturgische Prosa „De ss. quattuor doctoribus ecclesiae" bei Blume und Dreves a. a. O. 44, Leipzig 1904, 106, verteilt die Symbole der Evangelisten an die Kirchenlehrer, indem sie Gregor d. Gr. den Menschen, Hieronymus das Rind, Ambrosius den Löwen, Augustinus den Adler zuweist. Als ältester Fundort dieser Prosa wird ein Kodex vom Jahre 1531 angegeben.

διδάσκαλοι) oder auch „die drei Hierarchen“ (οἱ τρεῖς ἱεράρχαι) verehrt, und zwar, wenn nicht alles trügt, schon seit dem 9. oder 10. Jahrhundert. Die Dreizahl, welche sich aus inneren oder historischen Gründen viel weniger leicht begreifen läßt als die ehemalige Vierzahl der lateinischen „doctores“, scheint mit Rücksicht auf das Geheimnis der Trinität festgestellt worden zu sein[1].

Die lateinische Kirche zeichnet ihre doctores durch eine eigene Festfeier (eigenes Offizium) aus. Sie hat aber auch den Willen kundgegeben, daß die Schriften dieser doctores bei dem theologischen Studium und dem religiösen Unterrichte Verwendung und Berücksichtigung finden. So heißt es in Sixtus' V. Bulle „Triumphantis Hierusalem“ vom 14. März 1588 betr. die Erhebung des hl. Bonaventura zum doctor ecclesiae: „Illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia . . . ut aliorum ecclesiae doctorum, qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri atque, cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus“ (c. 15)[2].

Als eigentümliche Kennzeichen eines Kirchenlehrers pflegen von den Patrologen „doctrina orthodoxa“, „sanctitas vitae“, „eminens eruditio“, „expressa ecclesiae declaratio“ genannt zu werden.

Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 1, 38—41: Doctores Ecclesiae. C. Weyman, Die vier großen Kirchenlehrer: Hist. Jahrbuch 15, 1894, 96 f. Ders., Les Docteurs de l'Eglise: Revue d'histoire et de littérature religieuses, t. 3, Paris 1898, 562 f. J. de Ghellinck, Les premières listes des „Docteurs de l'Église“ en Occident: Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét. 2, 1912, 132—134. Vgl. auch H. Lämmer, Coelestis urbs Jerusalem. Aphorismen nebst einer Beilage, Freiburg i. Br. 1866, 113—148: „Die Aufnahme des hl. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer.“

§ 4. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. Größere Übersetzungswerke. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.

(1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. 2. Größere Übersetzungswerke. 3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.)

1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. — Die Sammelausgaben von Kirchenväterschriften oder „Bibliothecae Patrum“, welche auf den folgenden Blättern immer wieder zu zitieren sind, sollen hier mit einigen Worten dem Leser vorgestellt werden.

[1] Über die ökumenischen großen Lehrer s. N. Nilles in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 742—744, und über die drei Hierarchen Chr. Baur, St Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain 1907, 25 f.

[2] Siehe S. Bonav. Opp. 1, Quaracchi 1882, Praef. LI.

Die ersten Druckausgaben von Kirchenväterschriften pflegten begreiflicherweise den heutigen Anforderungen an Texteditionen wenig zu entsprechen, und die großen Sammelausgaben, wie sie schon sehr früh veranstaltet wurden, sind an wissenschaftlicher Brauchbarkeit in der Regel noch hinter den Sonderausgaben zurückgeblieben. Unzählige Male begnügte man sich mit einem mehr oder weniger sorgfältigen Abdruck des ersten besten Texteszeugen, des Manuskriptes, welches man gerade zur Hand hatte. Jetzt nehmen anderseits manche editiones principes selbst einen Platz unter den Texteszeugen ein, insofern sie an die Stelle inzwischen abhanden gekommener Handschriften treten müssen.

Der erste, welcher eine größere Sammlung patristischer Schriften herausgab, war Marguerin de la Bigne, Doktor der Sorbonne und Kanonikus von Bayeux (gest. 1589). Seine „Bibliotheca SS. Patrum", Paris 1575—1579, umfaßte in neun Foliobänden Schriften von mehr als 200 theologischen Autoren des Altertums und des Mittelalters. Dieselbe sollte zunächst den Katholiken im Kampfe mit den Magdeburger Centuriatoren neue Waffen liefern und bot hauptsächlich solche Dokumente, welche noch keine Sonderausgabe erfahren hatten oder nur schwer zugänglich waren, gab jedoch die griechischen Schriften nur in lateinischer Übersetzung. Das Werk fand dankbare Aufnahme, erlebte viele vermehrte und erweiterte Neubearbeitungen und wuchs schließlich, nach Verlauf eines Jahrhunderts, zu der „Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum", Lyon 1677 in 27 Foliobänden, an.

Mehrere kleinere Sammelwerke setzten sich die Aufgabe, neue Beiträge zur Kenntnis der griechischen Literatur zu liefern, welche bei de la Bigne so sehr in den Hintergrund getreten war. So des Dominikaners Fr. Combefis (gest. 1679) „Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium", Paris 1648 in zwei Foliobänden, und „Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum", Paris 1672 in zwei Foliobänden; des Privatgelehrten J. B. Cotelier (gest. 1686) „Ecclesiae Graecae monumenta", Paris 1677—1686 in drei Quartbänden; des Mauriners B. de Montfaucon (gest. 1741) „Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum", Paris 1706 in zwei Foliobänden. Auch noch andere Publikationen, die der Kürze halber übergangen sein mögen, brachten, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich ungedruckte Texte.

Nunmehr glaubte der Oratorianer Andr. Gallandi (gest. 1779) der Lyoner „Maxima Bibliotheca" vom Jahre 1677 mit dem Anspruch auf größere Reichhaltigkeit und größere Zuverlässigkeit eine neue „Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum", in 14 Foliobänden, gegenüberstellen zu können. Während die „Maxima Bibliotheca" bis ins 16. Jahrhundert hinabreichte, geht

Gallandis Sammlung bis zum Jahre 1200; während die erstere den bedeutendsten und fruchtbarsten Kirchenvätern besondere Aufmerksamkeit schenkte, wählt die letztere mit Vorliebe weniger beachtete Schriftsteller von geringerem Umfange aus, und während die erstere bei griechischen Schriften sich auf eine lateinische Übersetzung beschränkte, teilt die letztere auch den griechischen Urtext mit. Im ganzen bietet Gallandi 380 Autoren. Mitunter hat er Inedita ans Licht gezogen, meist jedoch hat er frühere Ausgaben abgedruckt, in der Regel aber neue Einleitungen, Anmerkungen, Textverbesserungen beigefügt.

Hebung neuer Schätze war die Losung der Kardinäle A. Mai (gest. 1854) und J. B. Pitra (gest. 1889). Mai verfügte über die Handschriften der Vatikana, Pitra besuchte ungezählte Bibliotheken und Archive der verschiedensten Länder Europas. Einem jeden verdankt man vier umfassendere Sammlungen. Ich nenne aus den Publikationen Mais „Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita", Rom 1825—1838 in zehn Quartbänden, und „Nova Patrum Bibliotheca", Rom 1844—1854 in sieben Quartbänden; aus den Publikationen Pitras „Spicilegium Solesmense complectens SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera", Paris 1852—1858 in vier Quartbänden, und „Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata", Paris 1876—1884 in vier Quartbänden. Die einen wie die andern Sammlungen bewegen sich fast ganz und gar auf den Feldern der altkirchlichen Literatur, enthalten in erster Linie griechische und in zweiter Linie lateinische Anecdota und unternehmen ab und zu auch Streifzüge in die Gebiete syrischen und armenischen Schrifttums. Die Textrezensionen leiden an nicht wenigen Nachlässigkeits- und Flüchtigkeitsfehlern, und Pitra wenigstens hat sich auch in literarhistorischen Fragen mehr als einmal auf recht falsche Fährten locken lassen. Aber Pitra sowohl wie Mai hätte auch sagen dürfen, was Harnack von dem ersten Teile seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur" sagte: „Damit es einer besser macht, muß einer es erst überhaupt machen." [1]

Inzwischen hatte der verdiente Verleger J. P. Migne (gest. 1875) seinen „Patrologiae cursus completus", Paris 1844—1866, nicht etwa bloß in Angriff genommen, sondern auch schon zum Abschluß gebracht, die gewaltigste Kirchenväter-Sammlung, welche bisher erschienen. Freilich greift sie, ähnlich wie Gallandis Sammlung, noch weit über die Zeit der Väter hinaus. Die zwei „Series latinae", welche zuerst ans Licht traten, erstrecken sich in 221 Quartbänden bis zu Papst Innozenz III. (gest. 1216), die zwei „Series graecae" in 162 Quartbänden bis zum Konzil von Florenz (1438—1439). Es sollte aber

[1] Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1893, 542.

nicht Neues zu Tage gefördert, sondern die ganze Masse des bisher gewonnenen Stoffes möglichst vollständig zusammengefaßt werden. Die auf die patristische Periode entfallenden Bände enthalten, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, nur Abdrucke älterer Editionen, welch letztere indessen durchweg mit Umsicht und Sorgfalt ausgewählt sind[1]. Das Werk hat den Namen des Herausgebers durch die ganze Welt getragen. Der Druck und die Korrektur war nicht selten sehr nachlässig, aber der Preis war außerordentlich niedrig, das Format sehr handlich und bequem, und die Fülle des Materials spottete aller Beschreibung. Die älteren Editionen, vor allem natürlich die Ausgaben der Mauriner, waren ihrem vollen Umfange nach, mitsamt den Versionen der griechischen Texte, den Prolegomena, Noten und Indices, wiedergegeben, und in den meisten Fällen waren auch noch anderweitige Abhandlungen über den betreffenden Autor oder seine Schriften, Monographien sowohl wie Ausschnitte aus umfassenderen Werken, eingeschoben worden. Ladet diese einzigartige Reichhaltigkeit in Verbindung mit der vielleicht kaum weniger ungewöhnlichen Verbreitung auch jetzt noch immer zur Berücksichtigung des Werkes ein, so ist um so mehr zu bedauern, daß die Zitation mit einem peinlichen Übelstande zu rechnen hat. Viele Bände und Gruppen von Bänden aus den lateinischen wie den griechischen Serien wurden nicht bloß einmal, sondern wiederholt von neuem aufgelegt, erhielten aber bei diesem Anlaß, wenigstens zum großen Teil, eine von der ersten Ausgabe abweichende Paginierung. Ich vermute, daß bei sämtlichen seit dem Jahre 1868 hergestellten Neudrucken auf Gleichheit des Inhalts oder Übereinstimmung der Zahl der Seitenspalten verzichtet worden ist, und zwar deshalb, weil die große Feuersbrunst, von welcher die Geschäftsräume der Migneschen Verlagsanstalt 1868 heimgesucht wurden, die Stereotypplatten der „Patrologie" vernichtet hatte[2]. In dem vorliegenden Werke wird stets nach der ersten Ausgabe des jedesmaligen Bandes zitiert. Eben jener Brand trägt auch die Schuld an einer Lücke des Werkes, welche unsern Bibliothekaren schon viele Mühe und vergebliche Mühe verursacht hat. Der letzte Band der zweiten griechischen Serie, Bd 162, hauptsächlich Nachträge zu früheren

[1] Von der „cloaca maxima der Migneschen Patrologie" und dem vielen „trüben Gewässer" zu reden, welches in sie hineingeleitet worden — so Schwartz in den Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. Bd 8, Nr 6, Berlin 1905, 67 —, ist also, um nicht mehr zu sagen, durchaus unzutreffend, weil tatsächlich fast ausnahmslos mit wohlbegründeter Wahl nur das Beste aufgenommen wurde, was überhaupt zu haben war.

[2] Daß diese Unstimmigkeit zwischen der ersten und den späteren Ausgaben eines und desselben Bandes schon manchen Ärger auslöste, ist verständlich; vgl. die kräftigen Worte Jülichers in der Theol. Literaturzeitung 1903, 103; 1910, 303.

Bänden der beiden griechischen Serien enthaltend[1], ist nirgendwo aufzutreiben. Er ist eben nur in Korrekturabzügen gedruckt, aber nicht mehr in Reindruck hergestellt und nicht mehr ausgegeben worden, weil inzwischen die Clichés den Flammen zum Opfer gefallen waren[2].

Aus den letzten Dezennien sind drei Sammlungen zu nennen, welche durchaus selbständigen Wert beanspruchen und nach streng wissenschaftlicher Methode festgestellte Texte bieten. Durch prüfendes Abwägen womöglich sämtlicher Überlieferungsquellen werden diejenigen Handschriften ausgemittelt und der Textesrezension zu Grunde gelegt, welche die Urform des Textes erhalten haben oder der Urform am nächsten kommen. Ein Apparat bringt die bedeutsameren Abweichungen der Handschriften und gewährt damit ein Bild der Wandlungen, welche der Text im Laufe der Zeit erfahren hat. Die älteste und zugleich die umfassendste der drei Sammlungen ist das „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, welches 1866 zu erscheinen begonnen hat und alle lateinischen Kirchenschriftsteller bis in das 7. Jahrhundert hinab in sich aufnehmen soll. Die inzwischen ausgegebenen Bände, einige sechzig, in Oktavformat, weisen den entsprechenden früheren Editionen gegenüber meist einen bedeutsamen Fortschritt auf. Einige derselben haben freilich auch wieder recht greifbare Belege dafür geliefert, daß zur Kritik theologischer Texte philologische Schulung allein — fast alle bisherigen Mitarbeiter waren Philologen — noch nicht ausreicht. Ja einzelne Bände können sogar an textkritischer Vertrauenswürdigkeit mit den betreffenden Bänden der Mauriner kaum konkurrieren[3]. Die sachlichen Anmerkungen, mit welchen die Mauriner ihre Texte begleiteten, vermißt man allenthalben schmerzlich, so dankbar man hinwieder den zur Einführung in Stil und Sprache dienenden „Index verborum et locutionum" begrüßt, welcher den Wiener Bänden zum Schlusse beigegeben ist. Die Prolegomena der letzteren begnügen sich in der Regel mit einer Darlegung des Standes der handschriftlichen Überlieferung. Ab und zu jedoch, wie in dem von Fr. Marx besorgten Filastrius-Bande (Bd 38), in den von C. und H. Schenkl bearbeiteten drei Ambrosius-Bänden (Bd 32)[4] u. a., verbreiten sich die Prolegomena in willkommener Weise auch über Anlage, Inhalt und

[1] Eine Inhaltsangabe findet sich in den Annales de philosophie chrétienne, 73 (Sér. 5, tom. 14), 1866, 405–410; vgl. Reuschs Theol. Literaturblatt, Jahrg. 2 (1867), 447 A. 1.

[2] Vgl. Cavallera, Patrologiae cursus completus, Series graeca, Indices, Paris. 1912, 9–10.

[3] Die schärfsten Ausdrücke der Unzufriedenheit sind den Rezensenten angesichts mehrerer von J. Zycha bearbeiteten Augustinus-Bände, vol. 25, pars 1—2, vol. 28, pars 1—2, vol. 41, in die Feder geflossen.

[4] Die drei Bände werden gezählt als vol. 32, pars 1 2 4.

Zweck, Abfassungszeit und Quellen der Schriften. Überhaupt ist der Mangel eines bestimmten Planes bezüglich der inneren Einrichtung und Ausstattung der einzelnen Bände sowohl wie bezüglich der Abteilung und Gliederung des Corpus im großen und ganzen schon oft beklagt worden.

Einen kleinen Teil der in den Rahmen des Wiener Corpus fallenden Schriftsteller umschließt auch die Abteilung „Auctores antiquissimi" der von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde herausgegebenen „Monumenta Germaniae historica". „Auctores antiquissimi" werden hier die Autoren der Übergangsperiode von der römischen in die germanische Zeit genannt, lateinische Schriftsteller des 5. und 6. Jahrhunderts, fast ohne Ausnahme Kirchenschriftsteller. Die Abteilung ist unter Th. Mommsens Leitung 1877—1898 in 13 Quartbänden erschienen.

Ein Seitenstück zu dem Wiener Corpus bilden die von der „Kirchenväter-Kommission" der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff genommenen „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte". Das Wiener Unternehmen steht mehr unter dem Zeichen der Philologie, die Berliner Sammlung will mehr theologischen Zwecken dienen. Der treibende Grundgedanke aber ist derselbe: auf dem Wege methodischer Ausnützung des Überlieferungsmaterials zu der ursprünglichen Textgestalt der altchristlichen Literaturerzeugnisse oder doch zu der ältesten noch erreichbaren Form derselben vorzudringen. Nach der Vorrede des ersten Bandes vom Jahre 1897 will die Berliner Sammlung „alle griechischen Urkunden, Berichte und Schriften des Urchristentums und der werdenden katholischen Kirche (sic!) bis zur Zeit Konstantins" in sich vereinigen. Nur das Neue Testament bleibt ausgeschlossen. Dagegen sollen „nicht nur die ‚apokryphen' Evangelien und apostolischen Schriften, soweit sie den drei ersten Jahrhunderten angehören, sondern auch solche spätjüdischen Schriften, die die ältesten Christen rezipiert und zum Teil bearbeitet haben (Apokalypsen, Sibyllen usw.), aufgenommen werden". Wo die griechischen Originale fehlen, sollen die alten Versionen eintreten. Außer einem kritischen Apparate sollen historisch orientierende Einleitungen sowie Register, insbesondere auch ein Wortregister, beigegeben werden, während auf Übersetzungen der griechischen Texte verzichtet wird. Freilich sind die bisher erschienenen Bände, einige zwanzig, von den Linien des anfänglichen Programms häufig und bedeutend abgewichen. Auch die angegebene Zeitgrenze ist nicht eingehalten worden. Einer der letzten Bände brachte eine Neubearbeitung des Textes der Kirchengeschichte Theodorets von Cyrus (gest. um 458) aus der Hand L. Parmentiers. Kein Zweifel aber, daß das Unternehmen von großer wissenschaftlicher Bedeutung zu werden verspricht. Sein Arbeitsfeld ist ungleich

dankbarer als dasjenige der Wiener Sammlung. Der umlaufende Text der griechischen Kirchenschriftsteller ist im allgemeinen viel weniger gesichert oder viel mehr entstellt als derjenige der Lateiner, und gerade auf dem Boden der drei ersten Jahrhunderte hat die literarhistorische Forschung der jüngsten Zeit, durch die überraschendsten Entdeckungen sozusagen vorwärtsgedrängt, unleugbar glänzende Erfolge errungen.

Eine andere Reihe von Sammelwerken will nicht sowohl wissenschaftlichen Wert beanspruchen als vielmehr praktischen Bedürfnissen entgegenkommen und pflegt sich für gewöhnlich auf Wiederholungen älterer Arbeiten zu beschränken. Nie sind derartige Sammlungen in so großer Zahl und so rascher Folge auf den Plan getreten wie während der jüngsten Jahrzehnte. Obwohl seit 1891 Krüger eine „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen" veröffentlicht, haben doch auch die „Kleinen Texte für theologische Vorlesungen und Übungen", welche Lietzmann seit 1902 erscheinen läßt, sich schnell beliebt zu machen verstanden. In Italien darf sich, scheint es, die 1901 durch Vizzini ins Leben gerufene „Bibliotheca SS. Patrum" und in Frankreich dürfen sich, scheint es, die 1904 durch Hemmer und Lejay begründeten „Textes et documents pour l'étude historique du christianisme" einer ähnlichen Aufnahme rühmen.

Die Sammlungen syrischer Kirchenschriftsteller bleiben hier unerwähnt, weil sie später passenden Ortes zur Sprache kommen sollen.

In älteren bibliographischen Schriften pflegen mit den Bibliothecae Patrum die Catenae Patrum verbunden zu werden, exegetische Sammelwerke, welche die Schrifterklärungen einer mehr oder weniger großen Anzahl von Exegeten aus der Zeit der Väter kettenartig aneinander reihen. Über die Bibliothecae und Catenae Patrum handeln Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus ... tractatus, Lipsiae 1707, 12°. I. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca, vol. 8, ed. Harles, Hamburgi 1802, 637—700: De Catenis Patrum graecorum in S. Scripturae libros; vol. 13, Hamb. 1726, 457—849: De collectionibus omnis generis scriptorum graecorum iunctim excusorum. [Die von G. Chr. Harles besorgte Ausgabe der Bibliotheca Graeca reicht in 12 Quartbänden, 1790—1809, nur bis vol. 11, 544 der ersten Ausgabe, welche 14 Quartbände, 1705—1728, umfaßt.] I. G. Walch, Bibliotheca Patristica, ed. Danz, Ienae 1834, 196—255: De bibliothecis, collectionibus, catenis et chrestomathiis Patrum et patristicis. I. G. Dowling, Notitia scriptorum SS. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus Anecdotorum post annum Christi MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839, 8°. Die neuere Literatur über die Katenen braucht hier nicht erwähnt zu werden, weil sie auf die Bibliothecae Patrum nicht eingeht.

Die wichtigeren Sammelausgaben von Kirchenväterschriften mögen in chronologischer Reihenfolge aufgeführt werden.

M. de la Bigne, Bibliotheca SS. Patrum supra ducentos, qua continentur illorum de rebus divinis opera omnia et fragmenta, quae partim nunquam hactenus, partim ita ut raro iam extarent, excusa: vel ab Haereticis cor-

rupta: nunc primum sacrae Facultatis Theologicae Parisiensis censura satis gravi, sine ullo novitatis aut erroris fuco in perfectissimum corpus coaluerunt. Distincta in tomos octo, Epistolarum, Historiarum, Moralium, Liturgiarum, Disputationum contra haereses, Commentariorum, Homiliarum Poëmatumque sacrorum mixtim et tractatuum in paene singula et fidei christianae et Scripturae sacrae loca, Parisiis 1575, 8 vol. 2°; dazu eine Appendix, ibid. 1579, 2°. Editio secunda, ibid. 1589, 8 vol. 2°. Den Inhalt dieser beiden ersten Ausgaben im einzelnen verzeichnet Ittig a. a. O. 30—49; 49—81. Ed. tertia, ibid. 1609, 9 vol. 2°; dazu ein Auctarium, ibid. 1610, 2 vol. 2°. Ed. quarta, ibid. 1624, 10 vol. 2°; dazu ein Auctarium graecolatinum, hauptsächlich von Fronton du Duc besorgt, ibid. 1624, 2 vol. 2°, und ein Supplementum [latinum] von G. Morel, ibid. 1639, 2 vol. 2°. Über diese beiden Nachträge zu der vierten Ausgabe s. Ittig a. a. O. 92—98 98—106. Eine fünfte und eine sechste Ausgabe erschienen ebd. 1644 und 1654 in je 17 Foliobänden. Über die sechste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 106 bis 145.

H. Canisius, Antiquae Lectionis tomus 1—6, Ingolstadii 1601—1604, 6 vol. 4°; von neuem herausgegeben durch J. Basnage u. d. T. Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive H. Canisii Lectiones Antiquae, Amstelod. 1725, 4 vol. 2°. Über die erste Ausgabe berichtet Ittig a. a. O. 577—605, über beide Ausgaben Fabricius a. a. O. 13, 759 bis 780, über die zweite Ausgabe Dowling a. a. O. 101—111. Das ganze Werk enthält übrigens hauptsächlich, wie Canisius in der Aufschrift des ersten Bandes sagt, monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam.

Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: primo quidem a Margarino de la Bigne Sorbonico in Academia Parisiensi Theologo collecta et tertio in lucem edita; nunc vero plus quam centum autoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita et in 14 tomos distributa; opera et studio doctissimorum in Alma Universitate Colon. Agripp. Theologorum ac Professorum. Colon. Agr. 1618, 14 vol. 2°; dazu ein Supplementum vel appendix, ibid. 1622, 2°. Über den Inhalt s. Ittig a. a. O. 420—477.

Fr. Combefis, Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium, Paris. 1648, 2 vol. 2°. — Idem, Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum. Paris. 1672. 2 vol. 2°. Ein Inhaltsverzeichnis beider Sammlungen bei Ittig a. a. O. 145—152: 152—154.

L. d'Achery, Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, supersunt Spicilegium, Paris. 1655—1677, 13 vol. 4°; von neuem herausgegeben durch L. Fr. J. de la Barre, Paris 1723, 3 Bde 2°. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 165—250, über die zweite Dowling a. a. O. 39—80. In neuerer Zeit wurde nachgewiesen, daß d'Achery in gutem Glauben mehrere Urkunden aufgenommen hat, welche von dem Oratorianer Hieronymus Vignier (gest. 1661) gefälscht worden waren, und zwar wurde dieser Beweis am schlagendsten bezüglich solcher Dokumente erbracht, welche bislang als die größten Zierden der Sammlung galten. Siehe namentlich J. Havet, Les découvertes de Jérôme Vignier (Testament et épitaphe de Perpétue, évêque de Tours; Diplôme de Clovis pour Micy [Saint-Mesmin]; Colloque de Lyon, 499; Cinq lettres d'évêques et de papes, 462—501; Fragment d'une vie de Sainte Odile): Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, t. 46, Paris 1885, 205—271; wieder abgedruckt in den Oeuvres de Julien Havet (1853—1893), t. 1, Paris 1896, 19—81; vgl. 83—90. Über eine Anzahl von Seiten des fünften Bandes der Sammlung, welche vor der

Ausgabe des Bandes unterdrückt und durch anderes ersetzt wurden, s. den Aufsatz „Quelques pages supprimées dans le tome cinquième du Spicilège de Dom Luc d'Achery": Analecta Bollandiana 18, 1899, 43—49; vgl. 272.

Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, primo quidem a Margarino de la Bigne in Academia Parisiensi Doctore Sorbonico in lucem edita; deinde celeberrimorum in Universitate Coloniensi Doctorum studio plurimis autoribus et opusculis aucta ac historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita; hac tandem editione Lugdunensi, ad eandem Coloniensem exacta, novis supra centum autoribus et opusculis hactenus desideratis locupletata et in tomos 27 distributa, Lugduni 1677, 27 vol. 2°. Siehe Ittig a. a. O. 483—557.

J. B. Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta, Paris. 1677—1686, 3 vol. 4°. Siehe Ittig a. a. O. 402—412. Vierter Band der Sammlung Coteliers heißen in der Aufschrift einzelner Exemplare die von B. de Montfaucon herausgegebenen Analecta Graeca sive varia opuscula graeca hactenus non edita, Paris. 1688, 4°. Siehe Ittig a. a. O. 412—413; Fabricius a. a. O. 13, 835—836.

St. Baluze, Miscellaneorum libri 1—7, Paris. 1678—1715, 7 vol. 8°; von neuem herausgegeben durch J. D. Mansi, Lucca 1761—1764, 4 Bde 2°. Über die Bände 1—5 der ersten Ausgabe s. Ittig a. a. O. 310—335, über die zweite Ausgabe Dowling a. a. O. 158—189.

Jacobi Sirmondi S. J. Presb. Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete, Paris. 1696, 5 vol. 2°; von neuem herausgegeben durch J. de la Baune, Venedig 1728, 5 Bde 2°. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 253—266, über beide Ausgaben A. d. Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, nouv. éd. (1869—1876), s. v. Sirmond Jacques.

L. A. Muratori, Anecdota quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus nunc primum eruit, notis ac disquisitionibus auget L. A. M., Mediol. 1697—1698, Patav. 1713, 4 vol. 4°. Über die beiden ersten Bände (Mailand 1697—1698) s. Ittig a. a. O. 662—664, über die beiden letzten (Padua 1713) Dowling a. a. O. 3. — Idem, Anecdota Graeca quae ex mss. codicibus eruit, Latio donat, notis et disquisitionibus auget L. A. M., Patav. 1709, 4°. Siehe Fabricius a. a. O. 13, 781—782; Dowling a. a. O. 2.

J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi p. Chr. n. 1, 2 et 3. Tom. 1 s. saeculum 1, Oxoniae 1698 1700, 8°; saeculi 2 tom. 1, ibid. 1699 1700. Ed. alt. auctior, ibid. 1714. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 698—707.

B. de Montfaucon, Collectio nova Patrum et scriptorum graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii, Paris. 1706, 2 vol. 2°. Siehe Fabricius a. a. O. 13, 836—837; Dowling a. a. O. 1—2.

A. Gallandi, Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior, Venet. 1765 1781 et 1788, 14 vol. 2°. (Unter der Bibl. postrema Lugdunensis ist die vorhin erwähnte Maxima Bibl., Lugd. 1677, verstanden.) Siehe Dowling a. a. O. 191—209. Index alphabeticus Bibliothecae graecolatinae veterum Patrum antiquorumque scriptorum eccles., cura et studio A. Gallandii, Bononiae 1863, 8°. (34 pp.)

Fr. Oberthür, SS. Patrum opera polemica de veritate religionis christianae contra Gentiles et Iudaeos. Ad commodiorem usum edita. Opera

Patrum graecorum graece et latine, Wirceburg. 1777—1794, 21 vol. 8°. Siehe Dowling a. a. O. 215—217. — Idem, Opera omnia SS. Patrum latinorum, Wirceburg. 1780—1791, 13 vol. 8°. Siehe Dowling a. a. O. 217—218.

M. J. Routh, Reliquiae Sacrae: s. Auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. Ad codices mss. recensuit notisque illustravit M. J. R., Oxon. 1814—1818, 4 vol. 8°. Ed. altera, ibid. 1846—1848, 5 vol. Über die erste Ausgabe s. Dowling a. a. O. 225 bis 227. — Idem, Scriptorum ecclesiasticorum opuscula praecipua quaedam. Recensuit notasque suas et aliorum addidit M. J. R., Oxon. 1832, 2 vol. 8°. Ed. tertia, ibid. 1858.

A. Mai, Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita. Romae 1825—1838, 10 vol. 4°. Siehe Dowling a. a. O. 227—238. Eine Inhaltsangabe mehrerer Bände auch bei Engelmann-Preuß, Bibl. script. class. 8. Aufl., Leipzig 1880—1882, 1, 42—44; 2, 4. — Idem, Classici Auctores e Vaticanis codicibus editi, Romae 1828—1838, 10 vol. 8°. Die in dieser Sammlung enthaltenen opera et fragmenta scriptorum ecclesiasticorum verzeichnet Dowling a. a. O. 239—241. Im übrigen vgl. Engelmann-Preuß a. a. O. 1, 44 (über Bd 4); 2, 4. — Idem, Spicilegium Romanum, Romae 1839—1844, 10 vol. 8°. Über die Bände 2 4 5 6 vgl. Engelmann-Preuß a. a. O. 1, 44. — Idem, Nova Patrum Bibliotheca, Romae 1844—1854, 7 vol. 4°. Tom. 8 a Josepho Cozza monacho Basiliano absolutus, ibid. 1871. Tom. 9—10 editi a Josepho Cozza-Luzi, ibid. 1888—1905. — Appendix ad opera edita ab Angelo Mai, Romae 1871, 4°. Appendix altera, ibid. 1871, 4°.

Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria; accurantibus D. A. B. Caillau nonnullisque cleri Gallicani presbyteris una cum D. M. N. S. Guillon, Paris. 1829—1842, 133 vol. 8°.

Bibliotheca Patrum ecclesiasticorum latinorum selecta. Ad optimorum librorum fidem edita, curante E. G. Gersdorf, Lipsiae 1838—1847, 13 vol. 8°. Über den Inhalt vgl. E. A. Zuchold, Bibliotheca Theologica, Göttingen 1864, 1, 143.

Bibliotheca Patrum ecclesiae catholicae qui ante Orientis et Occidentis schisma floruerunt. Delectu presbyterorum quorundam Oxoniensium, Oxon. 1838—1855, 10 vol. 8°. Die Seele dieses Unternehmens war der bekannte Anglikaner E. B. Pusey (gest. 1882). Vgl. Zuchold a. a. O. 1, 141—142.

Patrologiae cursus completus s. Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque eccles., qui ab aevo apostolico adusque Innocentii III. tempora floruerunt. Accurante J. P. Migne. Series prima in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque ecclesiae latinae a Tertulliano ad Gregorium M., Paris. 1844 ad 1849, 79 vol. 4°. Series secunda in qua prodeunt Patres . . . a Gregorio M. ad Innocentium III., Paris. 1850—1855, vol. 80—217. Indices, generales simul et speciales, Patrologiae latinae, ibid. 1862—1864, vol. 218—221. — Series Graeca in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Photium, 1857—1860, 104 vol. Series Graeca posterior in qua prodeunt Patres . . . ab aevo Photiano ad Concilii usque Florentini tempora, 1862—1866, vol. 105—161. — Der Schlußband der Series Graeca posterior, Bd 162, ist, wie im Texte bemerkt, nicht mehr zur Ausgabe gelangt. Es fehlt daher auch jedweder Index zu den griechischen Serien. Dorotheos Scholarios veröffentlichte ein (griechisches) Verzeichnis der in den griechischen Serien (und in dem Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae 1828—1855, 48 vol. 8°) enthaltenen Schriftsteller und

Schriften, Athen 1879, 4°. Ein von Scholarios unternommenes, sehr umfassend angelegtes (griechisches) Sachregister zu den griechischen Serien ist über die ersten Hefte nicht hinausgekommen, Athen 1883—1887, 4°. Brauchbare Indices zu den griechischen Serien lieferte erst F. Cavallera: Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne, Series graeca, Indices, digessit F. C, Paris. 1912, 4°. — Ein zu Zwecken der Identifizierung patristisch-lateinischer Texte sehr zu empfehlendes Verzeichnis der Initien sämtlicher Schriften der lateinischen Serien, um Nachträge erweitert und nahezu 50 000 Nummern zählend, fertigte M. Vattasso: Initia Patrum aliorumque scriptorum eccles. latinorum ex Mignei Patrologia et ex compluribus aliis libris conlegit ac litterarum ordine disposuit M. V., Romae 1906 ad 1908, 2 vol. (Studi e Testi 16—17.)

J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense complectens SS Patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus, publici iuris facta cur. D. J. B. Pitra O. S B. mon. e congr. Gall., nonnullis ex abbatia Solesm. opem conferentibus, Paris. 1852 ad 1858, 4 vol. 4°. — Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, iussu Pii IX. Pont. Max. curante I. B. Pitra S. R. E. Card. Tom. 1 a primo p. Chr. n. ad 6 saeculum, Romae 1864, 4°; t. 2 a 6 ad 9 saeculum, 1868. Vgl. J. Hergenröther, Das griechische Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts: Archiv f. kath. Kirchenrecht 23, 1870, 185—227. — Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, edidit J. B. Card. Pitra. T. 1. Paris. 1876, 8°. T. 2—3: Patres Antenicaeni, 1884 1883. T. 4: Patres Antenicaeni orientales, 1883. Über die Bände 2—4 s. F. Loofs in der Theol. Literaturzeitung vom Jahre 1884, Nr 17 19 23 24. — Analecta sacra et classica Spicil. Solesm. parata, edidit. J. B. Card. Pitra. Paris. 1888, 4°. T. 8: Analecta S. Hildegardis opera. 1882. Ohne Bandzahl: Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena. 1891. — Die Analecta novissima Pitras (Paris 1885—1888, 2 Bde 4°) enthalten, abgesehen von einigen Papstbriefen (in Bd 1), nur mittelalterliche Dokumente.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Vindob. 1866 ff, 8°. — Aus Anlaß dieses „Corpus" ließ die Wiener Akademie neue und umfassende Nachforschungen über die handschriftliche Überlieferung der Werke der lateinischen Kirchenschriftsteller anstellen. Das Ergebnis ist in Verzeichnissen derjenigen Handschriften niedergelegt, welche ihres Alters oder ihrer Güte wegen bei den in Aussicht genommenen Editionen Verwendung oder Berücksichtigung zu fordern schienen. Alle diese Verzeichnisse wurden in den Sitzungsberichten der philos.-historischen Klasse der Wiener Akademie gedruckt und auch in Sonderabzügen ausgegeben. K. Halm, Verzeichnis der älteren Handschriften lateinischer Kirchenväter in den Bibliotheken der Schweiz, Wien 1865. P. Gall Morel, Einsiedler Handschriften der lateinischen Kirchenväter bis zum 9. Jahrhundert. Supplement zu K. Halm, Verzeichnis usw., Wien 1867. A. Reifferscheid, Bibliotheca Patrum latinorum Italica, Wien 1865—1872, 2 Bde. (Vgl. auch Reifferscheids De latinorum codicum subscriptionibus commentariolum, in dem Index scholarum in Universitate Litterarum Vratislaviensi per hiemem a. 1872—1873 habendarum.) K. Zangemeister, Bericht über die im Auftrage der Kirchenväter-Kommission unternommene Durchforschung der Bibliotheken Englands, Wien 1877. H. Schenkl, Bibliotheca Patrum lat. Britannica, Wien 1891—1908, 3 Bde. W. v. Hartel, Bibliotheca Patrum lat. Hispaniensis. Bd 1, nach den Aufzeichnungen Dr. G. Loewes herausgegeben und bearbeitet, Wien 1887. (Berichtigungen zu diesem Bande bezüglich der Cyprianhandschriften in Madrid und im Escorial

bei W. Schulz in der Theol. Literaturzeitung, Jahrg. 1897, 179 f.) R. Beer, Handschriftenschätze Spaniens. Bericht über eine im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in den Jahren 1886—1888 durchgeführte Forschungsreise, Wien 1894. (Vgl. auch W. Weinberger, Catalogus Catalogorum, Verzeichnis der Bibliotheken, die ältere Handschriften lateinischer Kirchenschriftsteller enthalten, Prag 1902, 8°.)

SS. Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Oenip. 1868—1885, 48 vol. 16°. Die meisten Bändchen sind in mehreren Auflagen erschienen. Series altera, Oenip. 1884—1892, 6 vol. 12°. Diese zweite Serie, welche Väterschriften größeren Umfanges bringen sollte, hat mit dem sechsten Bändchen zu erscheinen aufgehört.

Monumenta Germaniae historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi. Auctores antiquissimi. Berol. 1877—1898, 13 voll. 4°.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Leipzig 1882—1897, 15 Bde 8°. N. F. 1897—1906, 15 Bde. Dritte Reihe, herausgegeben von A. Harnack und C. Schmidt, 1907 ff. Die neue Folge und die dritte Reihe führen den Untertitel: „Archiv für die von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller." Vgl. weiter unten „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte".

Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature. Edited by J. Armitage Robinson B. D., Cambridge 1891 ff, 8°.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von G. Krüger, Freiburg i. B. 1891—1896, 12 Hefte, 8°. Zweite Reihe 1901 ff.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff, 8°. Vgl. vorhin „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur".

Cambridge Patristic Texts. General Editor: A. J. Mason, Cambridge 1899 ff, 8°.

Bibliothèque Patrologique, publiée par U. Chevalier. 1: Apringius de Béja, publié par M. Férotin, Paris 1900, 8°.

Studi e Testi. (Pubblicazioni della Biblioteca Vaticana.) Roma 1900 ff. 8°.

Bibliotheca SS. Patrum, theologiae tironibus et universo clero accommodata. Curante J. Vizzini, Romae 1901 ff, 8°.

Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann, Bonn 1902 ff, 12°.

Florilegium Patristicum, digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen, Bonnae 1904 ff, 8°.

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, Paris 1904 ff, 12°.

2. Größere Übersetzungswerke. — Das größte und zugleich das beste deutsche Übersetzungswerk ist die unter der Leitung von Fr. X. Reithmayr und späterhin von V. Thalhofer 1869

bis 1888 zu Kempten erschienene „Bibliothek der Kirchenväter". Der Kreis der Mitarbeiter war sehr ausgedehnt und ihre Leistungen im einzelnen von sehr ungleichem Werte. Im allgemeinen aber darf das Werk warm empfohlen werden. In demselben Verlage der J. Köselschen Buchhandlung zu Kempten, welcher die Sorge für Popularisierung der patristischen Literatur zu seinen stolzesten Traditionen zählt, erscheint übrigens seit 1911 eine neue „Bibliothek der Kirchenväter", herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman. Ein englisches Übersetzungswerk, „The Ante-Nicene Christian Library", 1866—1872 zu Edinburg ans Licht getreten, ward 1884—1886 zu Buffalo in Nordamerika von neuem aufgelegt und sodann auf amerikanischem Boden durch eine „Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church" ergänzt, welche in 28 schweren Bänden eine Unmasse von Schriften aus der Blütezeit der patristischen Literatur umschließt. Seit 1880 hat auch Norwegen sein freilich viel bescheideneres „Vidnesbyrd af Kirkefaedrene" oder Zeugnis der Kirchenväter, seit 1906 Holland seine „Oudchristelijke Geschriften in Nederlandsche vertaling."

Bibliothek der Kirchenväter in Übersetzungen und Auszügen aus ihren besten Schriften und mit Anmerkungen herausgegeben von Ch. F. Rösler, Leipzig 1776—1786, 10 Bde 8°.

Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt, Kempten 1830—1854, 39 Bde 8°. Diese Sammlung umfaßt, abgesehen von mehreren kleineren Schriften und wenig umfangreichen Autoren, die Werke von Irenäus, Cyprian, Hilarius von Poitiers, Athanasius, Basilius d. Gr., Ephräm dem Syrer und Gregor von Nyssa.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Fr. X. Reithmayr, fortgesetzt von V. Thalhofer, Kempten 1869—1888, 420 Lieferungen in 80 Banden, 12°. Das von U. Uhl gefertigte Generalregister füllt 15 Lieferungen oder 2 Bände. Der Schlußband enthält einen „Bericht über die Bibliothek der Kirchenväter".

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman, Kempten 1911 ff, 12°.

Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West, translated by members of the English Church [d. i. von Freunden E. B. Puseys, gest. 1882, welcher die Hauptredaktion führte], Oxford 1832 ff, 45 vols., 8°.

The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh 1866–1872, 24 vols., 8°. Einen Neudruck veranstaltete A. Cl. Coxe 1884–1886 zu Buffalo in 8 Oktavbänden, und 1887 folgte ein Supplementband (The Ante-Nicene Fathers, Original Supplement to the American edition, Buffalo 1887), enthaltend: I. Bibliographical Synopsis, by E. C. Richardson; II. General Index, by B. Pick. Im Jahre 1897 erschien auch zu Edinburg noch ein Nachtrag: Ante-Nicene Christian Library, additional volume, containing early christian works discovered since the completion of the series

and selections from the commentaries of Origen, ed. by A. Menzies, Edinburgh 1897, 8°.

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edited by Ph. Schaff. New York 1887—1893, 14 vols., 8°. Second Series, under the editorial supervision of Ph. Schaff and H. Wace, 1890 to 1900, 14 vols., 8°. Über den Inhalt beider Serien s. R. Klußmann, Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum 1, 1, Leipzig 1909, 85—87.

Vidnesbyrd af Kirkefaedrene, Kristiania 1880—1887, 15 Bde, 8°. Über den Inhalt dieser Sammlung s. Klußmann a. a. O. 1, 1, 84.

Oudchristelijke Geschriften in Nederlandsche vertaling, uitgegeven door het Haagsch Genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst, onder redactie van H. U. Meyboom, Leiden 1906 ff, 8°.

3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter. — Ein umfassenderes Verzeichnis der Literatur über die Kirchenväter, der Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen, ist leider noch nicht in Angriff genommen worden. Das Bedürfnis nach einem derartigen Werke macht sich von Jahr zu Jahr um so fühlbarer geltend, als die Zahl der patrologischen Publikationen schon seit Dezennien stetig mehr anschwillt und die Gänge der patrologischen Forschungsarbeit sich immer weiter verzweigen. Kleinere Bruchteile der in Rede stehenden Literatur wurden auch schon in dankenswerter Weise zusammenhängend behandelt. Für die große Masse aber muß vorläufig auf bibliographische Werke allgemeineren Charakters verwiesen werden, welche mehr oder weniger eingehend auch auf die Kirchenväter Rücksicht nehmen.

Th. Ittigs Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Leipzig 1711, 8°, war in erster Linie den Bearbeitungen der altkirchlichen Literatur im allgemeinen gewidmet. J. G. Walchs Bibliotheca Patristica, literariis annotationibus instructa, Jena 1770, 8°, neu herausgegeben von J. Tr. L. Danz, Jena 1834, konnte schon den Anforderungen ihrer Zeit nicht wohl genügen. Rühmende Hervorhebung verdient E. C. Richardsons Bibliographical Synopsis in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des vorhin erwähnten Übersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, 1—136 (vgl. Abs. 2, S. 62). Richardson verzeichnet die gesamte Literatur (editions, translations, literature) zu denjenigen vornicänischen Vätern, welche in jenes Übersetzungswerk Aufnahme gefunden hatten. Die Arbeit zeugt allenthalben von großer Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, bekundet aber auch auf jeder Seite die völlige Unzulänglichkeit der bibliothekarischen Hilfsmittel, welche dem Verfasser zu Gebote standen. Treffliche Bearbeitungen hat die allerdings verhältnismäßig recht beschränkte Literatur zu den syrischen Vätern erfahren. Die betreffenden Schriften sollen später in entsprechendem Zusammenhange namhaft gemacht werden.

S. F. W. Hoffmanns Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen, 2. umgearb. Ausg., Leipzig 1838—1845, in 3 Oktavbänden, leistet bezüglich der griechischen Kirchenschriftsteller immer noch gute Dienste. Die von E. Preuß besorgte 8. Auflage der Bibliotheca scriptorum classicorum W. Engelmanns, welche die Literatur von 1700 bis 1878 umfaßt, Leipzig 1880—1882, 2 Bde. 8°, hat wenigstens in der zweiten Ab-

teilung, Scriptores latini, den Kirchenschriftstellern eine viel eingehendere Berücksichtigung zu teil werden lassen als die früheren Ausgaben. Vgl. die ausdrückliche Erklärung des Herausgebers in dem Vorworte der zweiten Abteilung. Gleiches Interesse für die Kirchenschriftsteller wie für die Klassiker bekundet R. Klußmann, Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschließlich umfassend. Erster Band: Scriptores graeci, Tl 1—2, Leipzig 1909—1911, 2 Bde 8°.

Für patrologische Publikationen neuesten Datums kann der zurzeit von G. Krüger und M. Schian redigierte Theologische Jahresbericht mit Erfolg zu Rate gezogen werden. Einen zusammenhängenden Bericht über die patrologische Forschung der jüngsten Zeit verdanken wir der Feder Ehrhards. A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884), Freiburg i. B. 1894 (Straßb. Theol. Studien 1, 4—5). Ders., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur, Freiburg i. B. 1900 (Straßb. Theol. Stud., Supplement-Bd 1). In diesem letzteren Bande werden die einschlägigen Publikationen der Jahre 1884—1900 mit annähernder Vollständigkeit aufgeführt und zugleich gewürdigt.

§ 5. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter.

(1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. 2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter.)

1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. — Die Hauptsprache der patristischen Literatur ist das Griechische. „Graecia capta", sagt Horaz an einer berühmten Stelle, „ferum victorem cepit", die griechische Kultur und in Verbindung mit ihr die griechische Sprache hatte sich zur Beherrscherin des römischen Erdkreises aufgeschwungen. Insbesondere als Schrift- oder Literatursprache ward in den ersten christlichen Jahrhunderten mehr oder weniger im ganzen Römerreiche das Griechische gebraucht. Sogar zu Rom selbst und im römischen Afrika machte das Griechische bis ins 3. Jahrhundert hinein dem Lateinischen den Vorrang streitig. Tertullian von Karthago hat einzelne Flugschriften lateinisch und griechisch zugleich ausgehen lassen. Sein Zeitgenosse Hippolytus von Rom hat ausschließlich griechisch geschriftstellert[1].

Diese griechische Schriftsprache war natürlich diejenige der hellenistischen Zeit, nicht der klassische attische Dialekt, sondern die hauptsächlich zu Alexandrien ausgebildete *κοινὴ διάλεκτος*. Im Attischen wurzelnd, wies sie zugleich eine Reihe weitgehender Neuerungen auf, welche sowohl den Wortschatz wie die Syntax betrafen. Die

[1] Über Kenntnis und Gebrauch des Griechischen zu Rom s. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875 (Universitätsprogr.), 267—466: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens."

Koine redete ja auch schon jene griechische Übersetzung des Alten Testaments, von welcher Delitzsch sagte: „Sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttestamentlichen Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Sie war ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte.“ [1]

Nur bedurfte die Sprache, welche die Siebzig darboten, wenn dieselbe den Zwecken des Christentums gerecht werden sollte, noch einer durchgreifenden Ausgestaltung, namentlich nach der lexikalischen Seite hin. Neue Wahrheiten, neue Begriffe und neue Gefühle suchten nach einem entsprechenden Ausdruck. Manchen Wörtern des alten Bestandes wurden neue, christliche Bedeutungen zugeeignet, für andere christliche Vorstellungen mußten sprachliche Äquivalente neu geprägt werden. Außerdem aber trat die Sprechweise der christlichen Schriftsteller zu derjenigen der nicht-christlichen Autoren sozusagen von Haus aus in einen bemerkenswerten Gegensatz. Sie verzichtete auf Schwulst und Gepränge, sie stellte die Form zurück hinter den Inhalt, sie war gerne bereit zu größeren oder kleineren Konzessionen an das neben der Schriftsprache, einem Kunstprodukte, hergehende, nach Zeit und Ort verschieden gefärbte Idiom des gemeinen Mannes.

Die Schriften des Neuen Testaments oder doch die größere Mehrzahl derselben gelten jetzt allgemein als Denkmäler nicht sowohl der Koine als vielmehr der volkstümlichen, mit allerhand Barbarismen durchsetzten griechischen Umgangssprache in mannigfachen Höhenlagen [2]. Die patristisch-griechische Literatur hat namentlich in der älteren Zeit, etwa in den ersten drei Jahrhunderten, ähnliche Wege eingeschlagen. Die Sprache diente nur als Mittel der Verständigung oder Belehrung und strebte vor allem nach Deutlichkeit und Popularität. Ohne Einschränkung oder ohne Ausnahme war freilich dieser Grundsatz nicht durchzuführen. Wie im Neuen Testament neben einem Jakobusbriefe auch ein Römerbrief und ein Hebräerbrief stand, so mußte nunmehr in noch reicherem Maße nicht bloß den Bedürfnissen der unteren Volksschichten, sondern auch den Ansprüchen der Gebildeten Rechnung getragen werden, auch jener Gebildeten, für welche

[1] Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen[5], herausgeg. von Friedrich Delitzsch, Leipzig 1894, 32.

[1] Vgl. etwa A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Κοινή, Straßburg 1901, 8°. A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1909, 8°.

die Schriften des Neuen Testaments unerträgliche stilistische Monstra waren. Seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts tritt auch ein gewisser Umschwung ein. Die Tage der Verfolgungen hatten ein Ende genommen. Die Christen erfreuten sich freier Bewegung und begannen auf allen Gebieten geistigen Lebens sich der antiken Bildungsschätze zu bemächtigen. Auch die höheren Kreise der Gesellschaft beeilten sich, dem Beispiel der Kaiser folgend, wenigstens äußerlich Frieden mit dem Christentum zu schließen. Nicht wenige Bischöfe wurden aus dem Rhetorenstande heraus zu Kirchenfürsten berufen, sehr viele Prediger empfingen in den Rhetorenschulen ihre Vorbildung. Ein Chrysostomus hat überhaupt nicht anders als schul- und kunstgemäß sprechen und schreiben können[1], hat aber auch mit solchen Tönen in alle Saiten der Volksseele hineinzugreifen verstanden.

Norden konstatiert einen „Zwiespalt" zwischen der Theorie und der Praxis der alten Kirchenschriftsteller: „In der Theorie haben sie von den ältesten Zeiten bis tief in das Mittelalter hinein fast ausnahmslos den Standpunkt vertreten, daß man ganz schlicht schreiben müsse, in der Praxis haben sie das gerade Gegenteil befolgt." Dieser Zwiespalt könne auch nicht auffallen: „Denn war der Ursprung der neuen Religion das außerhalb der hellenischen Kultur stehende Palästina gewesen, so war jetzt ihr Schauplatz die hochzivilisierte Welt geworden."[2]

Ich vermisse zunächst eine Unterscheidung zwischen Griechen und Lateinern. Sie dürfen nicht auf eine und dieselbe Linie gestellt werden. Sie hatten an sehr verschieden gelagerte Verhältnisse anzuknüpfen. Der allgemeine Bildungsstand ist im griechischen Osten beträchtlich höher gewesen als im lateinischen Westen[3]. Die Griechen waren nicht genötigt und deshalb auch nicht berechtigt, den Vorschriften der Grammatiker und Rhetoren zuwiderzuhandeln. Jene Tyrannei der Schriftsprache, welcher die Lateiner den Krieg erklärten, haben die Griechen überhaupt nicht empfunden. Nicht ein einziger griechischer Kirchenschriftsteller des Altertums, soweit ich sehe, hat „den Standpunkt vertreten, daß man ganz schlicht schreiben müsse". Norden bringt zum Beleg des Gegenteils nicht mehr als die zwei von Hand zu Hand gehenden Zeugnisse aus einem hinsichtlich seiner Echtheit übrigens bestrittenen Briefe Basilius' d. Gr. an den heidnischen Rhetor Libanius und aus dem Fragmente einer Homilie des

[1] v. Wilamowitz-Moellendorff glaubt von Chrysostomus sagen zu dürfen: „Alle Hellenen seines Jahrhunderts . . . sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden" (bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 212).

[2] Norden, Die antike Kunstprosa 2, 529.

[3] Vgl. Norden a. a. O. 2, 573 ff.

Bischofs Synesius von Cyrene[1]. Basilius schreibt dem Rhetor: „Wir verkehren mit Moses und Elias und andern seligen Männern dieser Art, welche uns ihr Wissen in barbarischer Sprache (ἐκ τῆς βαρβάρου φωνῆς) mitteilen, und das von ihnen Empfangene ist es, was wir vortragen, dem Sinne nach reine Wahrheit, dem Wortlaut nach ungebildetes Zeug (νοῦν μὲν ἀληθῆ, λέξιν δὲ ἀμαθῆ). Denn was auch wir einst von euch (Rhetoren) gelernt hatten, das haben wir im Laufe der Zeit vergessen."[2] Dieses Wort beweist sehr wenig oder gar nichts, weil es, wie Norden selbst treffend hervorhebt, „ganz scherzhaft gemeint" ist. Synesius von Cyrene sagt: „Gott legt keinen Wert auf gottbegeisterte Rede, der göttliche Geist verschmäht sprachliche Kleinigkeitskrämerei" (οὐδὲν μέλει τῷ θεῷ θεοφορήτου λέξεως· πνεῦμα θεῖον ὑπερορᾷ μικρολογίαν συγγραφικήν)[3]. Dieses Wort beweist auch nicht das mindeste, weil es von der Sprache Gottes oder des göttlichen Geistes in den heiligen Schriften, speziell in Psalm 74, handelt, nicht aber, wie vorausgesetzt wird, von der Sprache eines Kirchenschriftstellers.

Einen Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis gibt es nicht. Die Theorie ist erst der Praxis zu entnehmen. Die Praxis aber läßt sich der Hauptsache nach in zwei Sätzen kennzeichnen. Im Vergleich mit ihren lateinischen Brüdern haben die griechischen Kirchenväter entschieden mehr Bedacht genommen auf Reinheit und Korrektheit des Ausdrucks, nicht sowohl deshalb, weil es sie gereizt hätte, ihre stilistische Gewandtheit zu bekunden, als vielmehr deshalb, weil sie keinen Anlaß fanden, mit den Anschauungen und Gewohnheiten ihrer Umgebung zu brechen. Im Vergleich mit nicht-christlichen griechischen Autoren ihrer Zeit haben die griechischen Kirchenväter der Form entschieden weniger Gewicht beigemessen und sich einer gewissen ernsten und keuschen Einfachheit befleißigt.

Die erschöpfendste Bearbeitung des Wortschatzes der griechischen Schriftsprache ist immer noch der „Thesaurus Graecae linguae" des Pariser Buchdruckers und Philologen H. Stephanus (H. Estienne, gest. 1598). Das bekannte Handwörterbuch der griechischen Sprache

[1] Diesen zwei angeblichen Vertretern der „Forderung eines einfachen Stils" (Norden 2, 529 und 531) müssen aber sofort auch wieder zwei andere Griechen, Isidor von Pelusium und Choricius von Gaza, als Vertreter der „Forderung eines erhabenen Stils" gegenübergestellt werden (Norden 2, 534).

[2] Bas. M., Ep. 339, Migne, PP. Gr. 32, 1084.

[3] Syn. Cyren., Hom. 1, Migne 66, 1561; Krabinger, Synesii Cyren. quae exstant opera omnia 1, Landishuti 1850, 372. – Die Bemerkung Gregors von Nazianz (Or. 23, 12), er spreche über die Trinität ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐχ Ἀριστοτελικῶς, „nach Fischerart, aber nicht nach Aristotelesart", hat Norden mit Recht beiseite gelassen. Sie geht nicht auf die Form des Vortrags, sondern auf den Inhalt, welch letzterer die Lehre der galiläischen Fischer, aber nicht die von den Antitrinitariern angerufene Logik des Aristoteles zu seiner Richtschnur nehmen soll.

von Fr. Passow schenkt auch der Sprache der nachklassischen Zeit immerhin eingehende Aufmerksamkeit. Das weniger bekannte griechische Lexikon von Sophocles beschäftigt sich ausschließlich mit der Sprache der nachklassischen Zeit, von 146 v. Chr. bis 1100 n. Chr. Kumanudes sammelte Nachträge zu Stephanus und Sophocles. Das reichhaltigste Wörterbuch der griechischen Volkssprache des Mittelalters schuf Ch. du Fresne Sieur du Cange (gest. 1688).

Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stephano constructus. Post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. R. L. de Sinner et Th. Fix (Guil. et Lud. Dindorf), Paris. 1831—1865, 8 vol., 2°. — Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von V. Chr. Fr. Rost u. a., Leipzig 1841—1857, 2 Bde in je 2 Abteilungen, 4°. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100), 3. ed, New York 1888, 4°. — St. Ath. Kumanudes, Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς, Athen 1883, 8°. Eine Sammlung von Wörtern, welche bei Stephanus und bei Sophocles fehlen.

C. du Fresne Dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugduni 1688, 2 vol., 2°; wieder aufgelegt 1890—1891 zu Breslau (bei Köbner), 2 Bde, 2°. „Das Werk wimmelt zwar von Fehlern und Mißverständnissen, ist aber noch heute das vollständigste Repertorium des mittel-vulgärgriechischen Wortschatzes.“ Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur[2] 799. Krumbacher verzeichnet hier auch neuere lexikalische und grammatikalische Arbeiten über das Vulgärgriechische.

Die Sprache einzelner griechischer Väter hat besondere Bearbeitungen gefunden, welche in der Folge bei den betreffenden Vätern namhaft gemacht werden sollen. An zusammenfassenden Darstellungen der Eigentümlichkeit und der Entwicklungsgeschichte der Sprache der griechischen Väter fehlt es noch. Vgl. indes E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, 2. Ausg. 1909, 2, 451—573: „Die griechisch-christliche Literatur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit).“ Siehe auch J. Wackernagel, Die griechische Sprache, bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 286 bis 312.

2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter. — Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist auch das Lateinische von christlicher Seite zu literarischen Zwecken verwendet worden. Vorher schon hatte sich gebieterisch und unabweisbar das Bedürfnis nach lateinischen Übersetzungen der biblischen Schriften eingestellt. Der Gottesdienst pflegte in der jedesmaligen Landessprache gehalten zu werden, und zum Gottesdienste gehörten von Anfang an Lektionen aus den heiligen Schriften. Konnte auch der Vorleser selbst die Bibelperikope ins Lateinische übertragen, so war dies doch ein peinlicher Notstand, dem durch Herstellung lateinischer Bibeltexte abgeholfen werden mußte. Als Geburtsland der ältesten lateinischen Bibelübersetzung wird nunmehr fast allgemein das prokonsularische Afrika angesehen. Dort, glaubt man, habe sich die Notwendigkeit eines

lateinischen Textes am frühesten und am schreiendsten geltend machen müssen, während zu Rom noch das Griechische die Sprache des Volkes und demgemäß auch die Sprache des Gottesdienstes gewesen zu sein scheint. Jedenfalls aber seien auf afrikanischem Boden lateinische Texte zuerst geschichtlich nachweisbar; wenn nicht schon Tertullian, so hat Cyprian unzweifelhaft eine vollständige lateinische Bibel in Händen gehabt. Daß in Afrika mehrere, freilich meist vielleicht nur einzelne biblische Bücher umfassende Übersetzungen zu Tage getreten und früher oder später auch in andern Gegenden des lateinisch sprechenden Westens Übersetzungen gefertigt worden sind, darf kaum mehr bezweifelt, braucht aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt zu werden[1]. Dagegen ist es hier von Interesse, feststellen zu können, daß alle noch irgendwie bekannten lateinischen Bibelübersetzungen aus vorhieronymianischer Zeit zwei Eigentümlichkeiten teilen. Einmal pflegen sie sich an den Wortlaut der griechischen Vorlage, beim Alten Testament der Siebzig, enge oder auch sklavisch anzuschmiegen und daher reich mit Gräzismen durchflochten zu sein, und fürs andere pflegen sie die lateinische Alltagssprache, „lingua rustica“ oder „vulgaris“, zu reden und daher oft und nicht selten schroff mit der Schrift- oder Kunstsprache in Widerstreit zu geraten.

Die Sprache der lateinischen Kirchenschriftsteller ist von jenen Bibelübersetzungen vielfach beeinflußt und auch befruchtet worden. Gleichwohl mußte sie sich anfangs überall da, wo es sich um Darlegung spezifisch christlicher Ideen oder Wahrheiten handelte, recht naiv und unbeholfen, schwer und ungelenkig zeigen. In heißem Mühen und Ringen wurden nach und nach wenigstens die griechischen Fremdwörter, insoweit sie anders nicht schlechterdings unentbehrlich waren, ausgeschieden und durch neue Gebilde aus heimischem Stoffe ersetzt. Tertullian, der Bannerträger der Lateiner, der unter der Unzulänglichkeit des überkommenen Lexikons am schwersten seufzen mußte, hat zugleich mit ebenso kühner Genialität wie rücksichtsloser Willkür Abhilfe zu schaffen versucht. Minucius Felix — ob er älter oder jünger als Tertullian, ist eine der Fragen, die vielleicht niemals endgültig entschieden werden — konnte wohl in hochelegantem Modestil die landläufigen Vorurteile gegen die neue Religion zurückweisen, mußte aber jedes Eingehen auf den Lehrgehalt des Christentums ängstlich meiden. Tertullian „ist so recht eigentlich der Typus des christlichen Sprachschöpfers gewesen: aus den gewalttätigen Neuprägungen atmet der Geist eines Mannes, der von dem Glauben durchdrungen war, daß das Christentum als eine neue Größe in die Welt gekommen sei und daher neue Faktoren für seine Ausdrucksweise

[1] Vgl. etwa den Überblick über die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen bei Schanz, Gesch. der römischen Literatur 3 [2], München 1905, 481 ff.

beanspruchen dürfe“ [1]. Cyprian, der Schüler Tertullians, bewegt sich nun schon leichter. Viele Neubildungen seines Meisters hat er herübergenommen und damit ein für allemal in die Sprache der lateinischen Kirchenschriftsteller eingeführt, andere glaubte er ablehnen oder umgehen zu sollen.

Glänzende Stilisten wie Minucius Felix sind auch in der Folge aufgetreten. Außer Laktantius, dem früheren Rhetor und späteren „christlichen Cicero“, seien wenigstens Hilarius von Poitiers und Sulpicius Severus genannt. Hilarius pflegte ausgesprochenermaßen auf die formelle Seite seiner Schriften großen Fleiß zu legen, geleitet von dem Empfinden, daß der Erhabenheit des Gegenstandes ein fürstliches Gewand entsprechen müsse [2]. Severus hat den ganzen Ausdruck seiner Chronik geschickt und erfolgreich den anerkanntesten Historikern der römischen Vorzeit „abgelauscht“. Beide, Hilarius wie Severus, sind bezeichnenderweise Söhne Aquitaniens, und Aquitanien hat damals, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, alle andern Provinzen der lateinischen Welt durch den Ruhm rhetorischer Bildung überstrahlt [3]. Andere Lateiner, und zwar die überwiegende Mehrheit, waren auf ganz andere Verhältnisse angewiesen. Im großen und ganzen ist die Sprache der patristisch-lateinischen Literatur, am folgerichtigsten und zielbewußtesten natürlich die Sprache der von Haus aus auf weitere Kreise berechneten Schriften, in enger Fühlung verblieben mit der „lingua vulgaris“. Um der großen Masse entgegenzukommen und möglichst allgemein verständlich zu sein, haben die Lateiner prinzipiell und programmäßig die Schranken der Schultradition durchbrochen, den Purismus der Grammatiker mit spöttischem Lächeln abgetan und einen populären „Barbarismus“ auf den Schild gehoben.

So Hieronymus sogar in seinen von stilistischer Kunst und Pracht ganz überfluteten Briefen, z. B. Ep. 21, ad Dam., c. 42: „In ecclesiasticis rebus non quaerantur verba, sed sensus, id est panibus sit vita sustentanda, non siliquis“; Ep. 49, ad Pamm., c. 4: „Eloquentiam quam pro Christo in Ciceronе contemnis, in parvulis ne requiras; ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi“; Ep. 64, ad Fab., c. 11: „Volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato“. Ganz ähnlich, nur noch deutlicher, Augustinus, namentlich in seinen für das Volk geschriebenen „Enarrationes in psalmos“, z. B.: „Quid ad nos quid

[1] Norden, Die antike Kunstprosa 2, 607.
[2] Hil. Pict., De trin. 1, 38; In ps. 13, 1.
[3] Siehe Bernays (Über die Chronik des Sulpicius Severus) in seinen Gesammelten Abhandlungen, herausgeg. von Usener, Berlin 1885, 2, 82 ff.

grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis, quam in nostra disertitudine vos deserti estis" (Enarr. in ps. 36, sermo 3, 6); „Potui illud dicere, cum tracto vobis: saepe enim et verba non latina dico, ut vos intelligatis" (Enarr. in ps. 123, 8); „Melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi" (Enarr. in ps. 138, 20). Schön ist das Wort des Petrus Chrysologus, zum Volke müsse man volkstümlich sprechen (populis populariter est loquendum, Sermo 43). Berühmt ist der Ausspruch Gregors d. Gr., er halte es für sehr unwürdig, die Worte göttlicher Offenbarung unter die Regeln des Donatus zu beugen (indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati[1], Mor. in Job, prooem. c. 5).

Und wie sie redeten, so handelten sie auch. Der nächste Zusammenhang der angeführten Stellen, um von sonstigen Beweisen abzusehen, legt lautes Zeugnis ab. Ein Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, wie Norden ihn behauptete, ist auch bei den Lateinern nicht vorhanden. Denn daß Männer wie Hieronymus und Augustinus unter Umständen, wenn sie sich ausschließlich an Gebildete wenden oder irgendwelche besondere Zwecke im Auge haben, auch ihre Darstellung abwägen und ausfeilen, auch vielleicht ihr ganzes schriftstellerisches Können aufbieten, muß als selbstverständlich gelten und steht mit ihrer Theorie in vollem Einklang. Augustinus soll nach Norden auch eine zwiespältige Theorie vortragen, insofern er in den soeben genannten „Enarrationes in psalmos" für einen „einfachen Stil", in dem vierten Buche des Werkes „De doctrina christiana" hingegen für einen „erhabenen Stil" eintrete[2]. In diesem vierten Buche „De doctrina christiana", dem ältesten Kompendium der Homiletik, wird allerdings der angehende christliche Lehrer zunächst gemahnt, sich in der Kunst der Rede zu üben, beredte Männer zu hören oder zu lesen und, wenn er Zeit finde, auch Rhetorik zu studieren. Sofort aber wird ihm um so nachdrücklicher vorgehalten, wenn es gut sei, „eloquenter" sprechen zu können, so sei es doch noch wichtiger, „sapienter" zu sprechen, und zu diesem Ende sei vor allem das Studium der heiligen Schriften unerläßlich, in denen „sapientia" sich mit „eloquentia" vermähle. Und schon hier wird sozusagen auf Schritt und Tritt, ganz ebenso wie in den „Enarrationes in psalmos", der Purismus und die ganze Einseitigkeit der Grammatiker und Rhetoren bekämpft, z. B. c. 7, 14: „Male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam"; c. 10, 24: „Quid enim prodest locutionis integritas, quam non sequitur intellectus audientis,

[1] Donatus ist der römische Grammatiker Älius Donatus, der Lehrer des hl. Hieronymus, derselbe, dessen „Ars" oder „Artes" auch in den Schulen des Mittelalters noch fortlebten.

[2] Norden a. a. O. 2, 530 u. 533 f.

cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur non intelligunt, propter quos ut intelligant loquimur?" c. 10, 25: „Multo magis in populis quando sermo promitur, ut intelligamur instandum est." Eines aber muß noch besonders hervorgehoben werden, die Kritik, welche Augustinus an der Erstlingsschrift Cyprians, der Schrift „Ad Donatum", übt, in welcher noch der frühere Rhetor Cyprian die Feder führte. Dieser schäumende Wortschwall, schreibt Augustinus (c. 14, 31), könne nur Mißfallen erregen und er sei denn auch in den späteren Schriften Cyprians nirgendwo mehr anzutreffen, woraus man ersehen möge, „wie die gesunde christliche Lehre die Sprache von dem Irrweg jener Überfülle zurückgerufen und unter die Zucht einer ernsteren und maßvolleren Beredsamkeit gestellt habe" (quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia revocaverit et ad eloquentiam graviorem modestioremque restrinxerit). Heller und schlagender als durch diese Worte kann die Theorie und die Praxis der Lateiner nicht beleuchtet werden[1].

Mit dem Abschluß der Zeit der Väter beginnt auch die lateinische Sprache ihrem Verfalle entgegenzueilen und sich in verschiedene Landessprachen aufzulösen. Das Latein ward im vollen Sinne des Wortes eine tote, nur noch schriftlich aufbewahrte, aber nicht mehr gesprochene Sprache. Ganz anders im griechischen Osten, wo die Regungen frischen Lebens unterdrückt, alle Sondergelüste niedergetreten wurden. Die Sprache der Byzantiner lebt, von verhältnismäßig geringfügigen Modifikationen abgesehen, auch heute noch.

In der neueren Geschichte der lateinischen Lexikographie lassen sich zwei oder drei Perioden unterscheiden. Unter den Arbeiten des 16. und 17. Jahrhunderts nimmt das „Dictionarium seu latinae linguae thesaurus" des Vaters des vorhin erwähnten H. Stephanus, R. Stephanus (gest. 1559), eine dominierende Stellung ein. Unter den Leistungen des 18. und 19. Jahrhunderts ist dem „Totius latinitatis lexicon" von E. Forcellini (gest. 1768) eine ähnlich führende und maßgebende Rolle zugefallen. Eine dritte Periode begründet aller Voraussicht nach der seit 1900 erscheinende, im Auftrage der vereinigten Akademien der Wissenschaften von Berlin, Göttingen, Leipzig, München und

[1] Entschiedener noch, glaubte Norden (Die antike Kunstprosa 2, 527), als in dem vierten Buche „De doctrina christiana" habe Augustinus seinem Interesse für die Kunst der Rede in den von Kassiodor bezeugten „Libri septem de modis locutionum" Ausdruck geliehen; aber diese Bücher seien im 6. und 7. Jahrhundert wegen der „Abneigung jener Zeiten gegen die Verweltlichung der Kirche" nicht mehr vervielfältigt worden und infolge dessen dem Untergang anheimgefallen. Das war, wie Weyman im Histor. Jahrbuch 19, 1898, 1001 zeigte und Norden in den Nachträgen zur 2. Ausgabe seines Werkes (Nachtr. zu Bd 2, 4) auch anzuerkennen scheint, ein Irrtum. Die sieben Bücher, von welchen Kassiodor spricht, sind die in allen Augustinusausgaben stehenden, durchaus unschuldigen, weil über die Kunst der Rede völlig schweigenden „Locutionum libri septem in Heptateuchum".

Wien herausgegebene „Thesaurus linguae latinae", welcher ein auf der Höhe der kritischen Forschung stehendes und nach neuen historischen Gesichtspunkten ausgestaltetes Lexikon der gesamten Latinität werden soll. Du Canges berühmtes „Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis" behandelt die mittelalterliche Latinität, oder genauer, die technischen Ausdrücke des abendländischen Mittelalters: es ist nicht sowohl ein sprachliches Lexikon als vielmehr eine alphabetisch geordnete Realenzyklopädie der mittelalterlichen Altertümer. Für die patristische Latinität leistet übrigens auch das beliebte Handwörterbuch von K. E. Georges gute Dienste; namentlich in seinen neueren Auflagen greift dasselbe über den Rahmen der römischen Klassiker weit hinaus. Beiträge zu einer umfassenderen Bearbeitung der Sprache der lateinischen Väter im besondern lieferten neuerdings Quicherat und Paucker.

Totius latinitatis lexicon, opera et studio Ägidii Forcellini lucubratum et in hac editione novo ordine digestum, amplissime auctum atque emendatum, adiecto insuper altera quasi parte Onomastico totius latinitatis, cura et studio Vincentii de Vit, Prati 1858—1887, 10 Bde, 4°. Mit Bd 7 beginnt das von de Vit hinzugefügte „Onomasticon totius latinitatis", welches jedoch in Bd 10 hinter dem Buchstaben O abbricht. — Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Lipsiae 1900 ff, 4°. Im gleichen Verlag, bei B. G. Teubner, erscheint seit 1912 auch schon eine auf vier Bände berechnete Epitome Thesauri latini, adornavit et auxiliantibus compluribus edidit Fr. Vollmer. — Du Canges Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Lut. Paris. 1678, 3 vol. 2°, ward, verbessert und vermehrt, von neuem herausgegeben durch G. A. L. Henschel, Paris 1840—1850, 7 Bde, 4°; durch L. Favre, Niort 1883 bis 1887, 10 Bde, 4°. — K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen[7], Leipzig 1879—1880, 2 Bde, 4°. — L. Quicherat, Addenda lexicis latinis, investigavit, collegit, digessit L. Qu., Paris. 1862, 8°. — C. Paucker, Supplementum lexicorum latinorum. 1: A—L., Berol. 1883—1885, 8°. Ders., Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, Berlin 1883, 8° (3 Teile in 1 Bd.).

Beiträge zur Würdigung der Sprache einzelner Kirchenschriftsteller sollen später Erwähnung finden.

G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins. 1: Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, Hft 1, Breslau 1879, 8°; Hft 2 1881. Mehr ist nicht erschienen. — J. Felder, Die lateinische Kirchensprache nach ihrer geschichtlichen Entwicklung (Progr.), Feldkirch 1905, 4°. — E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Ausg. 1909, 2, 573—654: „Die lateinische Literatur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit)." — Fr. Skutsch, Die lateinische Sprache, bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 412—451.

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts.

§ 6. Die Entwicklungsstadien der ältesten kirchlichen Literatur.

So schwierig es sein mag, die Geschichte der altkirchlichen Literatur in Perioden abzuteilen, so wird doch allgemein anerkannt, daß gegen Anfang des 4. Jahrhunderts ein großer Einschnitt zu machen ist. Die scheidende Grenzlinie bildet das Toleranzedikt der Augusti aus dem Januar oder Februar 313, mit welchem die Geschichte der Kirche selbst in neue Bahnen einlenkt. Aus dem jahrhundertelangen blutigen Ringen mit der heidnischen Staatsgewalt war die Kirche als Siegerin hervorgegangen; die unausfüllbare Kluft, welche laut Tertullian (Apol. c. 21) Christentum und Cäsarentum trennte, war ausgefüllt worden; nicht bloß das Staatsoberhaupt, sondern der Staat selbst brach mit dem alten Götterkulte und ward, wenigstens äußerlich, christlich. Dieser völlige Umschwung der Dinge muß sich notwendig auch in der Geschichte der kirchlichen Literatur widerspiegeln. Mit der äußeren Befestigung des Christentums ging eine machtvolle Entfaltung seines inneren Lebens Hand in Hand. Der Beginn des 4. Jahrhunderts bezeichnet zugleich den Beginn der Blüte und des höchsten Aufschwungs der altkirchlichen Literatur: die drei ersten Jahrhunderte stellen die Zeit ihrer Entstehung und ersten Entwicklung dar.

„Inter arma silent Musae." Auf dem blutgetränkten Boden der ersten Jahrhunderte konnte kein literarisches Leben erblühen, um so weniger, als das Christentum sich keineswegs auf literarische Propaganda angewiesen sah. „Predigt das Evangelium aller Kreatur!" lautete eines der letzten Worte des Auferstandenen (Mk 16, 15). Wie der Herr selbst immer nur mündlich den Samen seiner Lehre ausgestreut hatte, ohne jemals zur Feder zu greifen, so sollte auch fürderhin die Predigt oder das lebendige Wort das Mittel bleiben, die frohe Botschaft auszubreiten und fortzupflanzen, die christliche Wahrheit in das Herz und das Leben der Menschen einzuführen. Selbst Paulus, welcher lebhafter als irgend ein anderer Apostel die Erfahrung machen sollte, daß

neben dem mündlichen Worte auch die schriftliche Darstellung wichtige Dienste leisten könne, erklärt doch ohne Einschränkung: „Der Glaube stammt aus dem Hören, das Hören aber aus dem Worte von Christus“ (Röm 10, 17). Sämtliche Schriften des Neuen Testamentes sind besondern und vorübergehenden Anlässen, der Not des Augenblicks, der Gewalt der Umstände entsprungen, und alle ohne Ausnahme wenden sich an Personen oder Körperschaften, welche vorher bereits auf dem gewöhnlichen Wege in der frohen Botschaft unterwiesen, durch die Predigt bereits für das Christentum gewonnen worden waren; sie wollen den früheren mündlichen Unterricht erneuern und bekräftigen, erläutern und begründen, erweitern und vertiefen. Eben diese Grundsätze sind auch in der nachapostolischen Zeit maßgebend geblieben; die Predigt oder das lebendige Wort war das stehende und ordnungsmäßige Überlieferungsmittel der christlichen Lehre.

War es überhaupt erlaubt, zu schriftstellern? Durch das Vorgehen der Apostel war diese Frage noch nicht beantwortet. Die große Mehrzahl der Nachfolger der Apostel aber und der weite Kreis der späteren Lehrer hatte sich auf mündlichen Unterricht beschränkt. Auch hatte der Herr selbst gemahnt, nicht das Heilige den Hunden zu geben und nicht die Perlen vor die Schweine zu werfen (Mt 7, 6), und Schriftwerke waren so vielen Mißverständnissen ausgesetzt und sonstigem Mißbrauch schutzlos preisgegeben. Aus andern Stellen der heiligen Schriften aber, insbesondere der paulinischen Briefe (1 Kor 1, 20; Kol 2, 8), schien sich gar manchen christlichen Brüdern die Folgerung zu ergeben, daß alle Wissenschaft und Literatur unnütz und wertlos sei oder gar auf schwarze Künste hinauslaufe. Als Klemens von Alexandrien sich anschickte, in seinen „Teppichen“ die kirchliche Lehre schriftlich darzustellen und wissenschaftlich zu verteidigen, drängten sich ihm schwere Bedenken gegen die Zulässigkeit eines solchen Unternehmens auf[1], Bedenken, die allerdings schließlich der Erwägung weichen mußten, daß die schriftstellerische Form der Wahrheitsmitteilung doch auch ihre eigentümlichen Vorzüge habe und dem Vertreter des Christentums nicht verwehrt sein könne.

Endlich aber, Klemens von Alexandrien steht auf der Höhe der Bildung seiner Zeit und hat einen offenen und weiten Blick. Viele solcher Männer hatte die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten nicht. Den Armen wird das Evangelium verkündet (Mt 11, 5), „nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Geistes- und Krafterweis“ (1 Kor 2, 4). Celsus behauptete in seinem „Wahrheitsgemäßen Beweise“, zu der Christengemeinde hätten nur ungebildete Menschen Zutritt, „Dummköpfe und Sklavenseelen, Menschen ohne Geist, ohne Bildung, ohne Verstand, Sklaven, Weiber, Kinder“. Er legt den Christen

[1] Clem. Al., Strom. 1, 1, 11—14; vgl. Clem., Ecl. proph. 27.

selbst die Worte in den Mund: „Wer gebildet, wer weise, wer einsichtig ist, bleibe uns fern; denn solche Eigenschaften sind in unsern Augen schlimme Dinge; die Dummen aber, die Narren, die Toren, die einfältigen Leute mögen herzhaft zu uns kommen.“ Ein vernünftiger Mensch, meint er, nehme die Lehre der Christen nicht an[1]. Origenes nennt die Behauptungen des haßerfüllten Platonikers Verleumdungen. Den Christen werde schon durch ihren Glauben das Streben nach Weisheit zur Pflicht gemacht; die christlichen Lehrer wollen allen Menschen wahre Bildung vermitteln, auch die Gebildeten heißen sie willkommen, weisen aber freilich auch die Ungebildeten nicht ab; wahre Bildung sei nichts Böses, denn die Bildung sei der Weg zur Tugend[2]. In dem Dialoge des Minucius Felix, „Octavius“, bezeichnet der Heide Cäcilius die Christen als Leute ohne Studien, aller Bildung bar, sogar unbekannt mit den gewöhnlichen Handwerkskünsten (studiorum rudes, literarum profanos, expertes artium etiam sordidarum), als ein Komplott unwissender Menschen und leichtgläubiger Weiber aus der untersten Hefe (de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis), als ein tag- und lichtscheues Volk (latebrosa et lucifuga natio)[3]. Octavius, der Vertreter des Christentums, erwidert: Wir bilden nicht gleich die unterste Volksklasse, wenn wir eure Ehren und Würden ausschlagen (nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus), und wenn wir der Mehrzahl nach arm heißen, so ist dies keine Schande (quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra)[4]. Aus den Anklagen der Feinde und den Antworten der Freunde erhellt deutlich, was übrigens auch durch zahlreiche anderweitige Zeugnisse feststeht[5], daß in den ersten Jahrhunderten im Morgen- wie im Abendlande die Christen größtenteils den unteren Volksschichten angehörten und nur selten im Besitze höherer Bildung waren.

[1] Cels. bei Orig., C. Cels. 3, 18 44 (vgl. 49 55) 73.

[2] Orig. a. a. O. 3, 45 48 49.

[3] Minuc. Fel., Oct. 5, 4; 8, 4.

[4] Ebd. 31, 6; 36, 3.

[5] Vgl. nur Tert., Adv. Prax. c. 3: „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est . . .“ Lact., Div. Instit. 5, 1, 18: „Non credunt ergo (sc. gentiles) divinis, quia fuco carent, sed ne illis quidem qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut certe parum docti, nam ut plane sint eloquentes perraro contingit.“ Der Lehrer des Laktantius, Arnobius, hat freilich schon den Beifall der Männer der Wissenschaft als Argument für die Wahrheit des Christentums geltend gemacht (tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant. Adv. nat. 2, 5). Aber noch Julian der Abtrünnige wiederholte den Vorwurf, daß die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe, und dieser Vorwurf war es, welchem Hieronymus seine Geschichte der altchristlichen Literatur entgegenstellte (De vir. ill., prol.).

Es darf nach dem Gesagten nicht befremden, daß die kirchliche Literatur innerhalb der drei ersten Jahrhunderte keine weiten Kreise gezogen, vielmehr in der Befriedigung der nächstliegenden Bedürfnisse sich erschöpft hat. Ein paar literarische Reliquien aus der frühesten nachapostolischen Zeit dürften sich am passendsten unter dem Titel „Urkirchliche Literatur“ zusammenfassen lassen. Es sind vorwiegend Briefe, welche der Hirtensorge kirchlicher Obern ihren Ursprung verdanken, Nachklänge der Briefe der Apostel, von „Barnabas“, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarpus von Smyrna. Ihre gemeinsamen charakteristischen Merkmale sind höchste literarische Einfachheit, eminent religiöses Gepräge, rein innerkirchliches, weltabgewandtes Interesse. Dazu kommen noch zwei andersartige, aber gleichfalls aus der „ecclesiastica necessitas“ geborene Stücke, das apostolische Glaubensbekenntnis, welches nach den kompetentesten Spezialforschern vor dem Jahre 100 entstanden ist, und eine wohl ebenso weit zurückreichende Kirchenordnung, die erst 1883 bekannt gewordene Didache oder Zwölfapostellehre.

Seit etwa 120 setzt eine neue Entwicklungsphase ein. Die Verhältnisse selbst fordern eine regere literarische Betätigung heraus. Auch der überlieferte Bestand kirchlicher Literaturdenkmäler beginnt an Umfang zu wachsen und zugleich sich in Zweige zu spalten oder in Gruppen zu gliedern.

Die stärkste Gruppe bilden die apologetischen Schriften, zur Verteidigung des Christentums gegen die Anfeindungen der Heiden und der Juden bestimmt. Die öffentliche Meinung, die große Masse der Gebildeten, die Staatsgewalt selbst bekämpft die neue Religion mit Feuer und Schwert. Christen, welche über die philosophische und rednerische Durchschnittsbildung der Zeit verfügen, fühlen sich zur Abwehr gedrängt. Die an eine heidnische Adresse gerichteten Apologien pflegen in der Form der apologetischen Rede aufzutreten. Die antijüdischen Apologien, übrigens weit geringer an Zahl, kleiden sich mit Vorliebe in das Gewand des Dialogs. Indem die Apologeten mit gebildeten Kreisen außerhalb der Kirche Fühlung nehmen, können sie nicht umhin, zu den literarischen Kunstformen der antiken Literatur zu greifen. Und weil sie an die Voraussetzungen der Gegner anknüpfen müssen, sind sie genötigt, sich nach Möglichkeit über die inneren Beziehungen des Christentums zum Heidentum und zum Judentum Rechenschaft zu geben und damit über den sachlichen Rahmen der urkirchlichen Literatur weit hinauszugehen.

Hand in Hand mit dem Kampfe gegen die ungläubige Welt geht, wie auch schon in den Schriften des Neuen Testaments, der Kampf gegen die Häresie, welche diese oder jene Lehrsätze der Kirche ablehnt. Neben die apologetische Literatur tritt ein antihäretisches oder polemisches Schrifttum. Es wendet sich in erster Linie gegen

die unter dem Namen des Gnostizismus bekannte Religionsphilosophie, welche sich christlicher Gedanken bemächtigte, um dieselben nach Maßgabe des herrschenden religiösen Synkretismus umzudeuten. Außer diesem Gnostizismus hat im 2. Jahrhundert namentlich noch der Montanismus, die angebliche „neue Prophetie", zu literarischer Polemik Anlaß gegeben. Drehte sich der Streit zunächst um bestimmte einzelne Lehrpunkte, so war es doch, insbesondere dem Gnostizismus gegenüber, auch schon angezeigt, die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas oder die Kriterien der geoffenbarten Wahrheit überhaupt in die Erörterung hineinzuziehen. Die Angriffsschriften der Gnostiker und ebenso auch die Verteidigungsschriften der Antignostiker sind im großen und ganzen dem Untergang anheimgefallen. Kein Zweifel aber, daß hier zwei sehr ungleiche Gegner miteinander gerungen haben. Der Gnostizismus wurzelte in der weltlichen Kultur, trat mit weltlichem Gepränge auf, rühmte sich des Beifalls und der Unterstützung der Männer der Schule. An Fülle und Mannigfaltigkeit, an Glanz und Pracht der literarischen Leistungen mußten die Antignostiker, überdies ein winziges Häuflein gegenüber einem gewaltigen Heere, notwendig weit zurückstehen. Nur die Macht der Wahrheit konnte sie trotzdem zum Siege führen. Ein Überblick über die häretische Literatur soll der Besprechung der antihäretischen Literatur voraufgeschickt werden.

Die Apologeten und Polemiker selbst — und andere Autoren gesellen sich ihnen zu — haben auch Schriften hinterlassen, in welchen ein dritter Literaturzweig zum Durchbruch kommt. Dieselben sind nicht an Gegner, sondern an die Brüder gerichtet und wollen nicht der Abweisung eines Angriffs, sondern der Belehrung und Erbauung der Gemeinde dienen. In der Hand des Apologeten und des Polemikers eine Waffe zur Bekämpfung Außenstehender, wird die Schriftstellerei hier ein Werkzeug friedlicher Arbeit im eigenen Bereiche der Kirche. Am treffendsten dürfte man diese Schriftengruppe als „innerkirchliche Literatur" benennen können. Sie stellt die geradlinige Fortsetzung der urkirchlichen Literatur dar, beginnt aber, dem Fortschritte der Zeiten entsprechend, schon in die Breite zu gehen, bedarf neuer Formen und erörtert neue Themata, wirft auch wissenschaftliche Fragen auf und streift eine Reihe von Gebieten, welche sich später zu besondern Arbeitsfeldern oder Disziplinen der kirchlichen Theologie oder Glaubenswissenschaft entwickelten.

Die Aufgabe, eine solche Theologie auszubauen, ist dann dem 3. Jahrhundert zugefallen. Das 3. Jahrhundert darf kurzweg als das Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft bezeichnet werden. Die Ausführung dieses Satzes bleibt indes dem zweiten Bande vorbehalten.

Hier jedoch muß noch einer Anzahl Schriften gedacht werden, welche Aufnahme in diesen ersten Band beanspruchen darf, der neu-

testamentlichen Apokryphen, einer „unterirdischen Literatur", einer „crux" der Literarhistoriker. Durch äußere und innere Besonderheiten zu einem eigenen Ganzen, einer neuen Schriftengattung miteinander verbunden, verlangen diese Apokryphen laut nach einer zusammenhängenden Würdigung. Aber wo sollen sie eine Stelle finden? Die Entstehungsverhältnisse der meisten dieser Schriften verlieren sich in dichtes Dunkel. Weil durchgängig Fälschungen, haben sie sich selbst in Anonymität oder Pseudonymität hüllen müssen. Dazu kommt, daß nur zu häufig die ursprüngliche Textgestalt zu Grunde gegangen ist, während eine lange Reihe späterer Überarbeitungen erhalten blieb. Die Ermittlung der Zeit und des Ortes der Abfassung ist infolgedessen öfters mit kaum überwindlichen Schwierigkeiten verknüpft, und nicht selten muß auch die Frage nach kirchlicher oder häretischer Herkunft mehr oder weniger offen gelassen werden. Nachweislich sind häretische Apokryphen schon sehr früh von kirchlicher Seite revidiert und retouchiert worden; ja nahezu alles, was von häretischen Apokryphen noch vorliegt, ist nicht im echten Wortlaut, sondern in katholischer Bearbeitung überliefert. In Einzelfällen läßt sich auch über den Charakter der Quellenschrift noch Klarheit gewinnen. Das Protevangelium Jakobi und die Akten des Paulus sind entschieden aus kirchlichen Kreisen hervorgegangen und könnten deshalb mit gutem Gewissen der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zugewiesen werden. Andere und weit zahlreichere Evangelien und Apostelgeschichten sind ebenso unzweifelhaft aus gnostischen Federn geflossen und haben für den Gnostizismus werben wollen, wären also bei der häretischen Literatur des 2. Jahrhunderts zur Sprache zu bringen. Im allgemeinen aber eine feste Grenzlinie zwischen häretischen und kirchlichen Apokryphentexten zu ziehen, ist, wenigstens bei dem heutigen Stande der Forschung, ganz und gar unmöglich. Sicher ist nur, daß die größere Hälfte der wenn auch nur in späteren Ausläufern erhaltenen oder sonst irgendwie bekannten Apokryphen mit ihren Wurzeln in das 2. Jahrhundert zurückgeht. Um dieser Tatsache gerecht zu werden, zugleich aber auch die ganze Literaturgattung im Zusammenhange vorführen zu können und zu dem Ende auch in spätere Jahrhunderte hinübergreifen zu dürfen, ist es angezeigt erschienen, die neutestamentlichen Apokryphen in Form eines Nachtrags an das Ende des vorliegenden Bandes zu stellen.

Die Literatur, welche hier anzuführen wäre, ist schon § 2, 1, S. 27 f, verzeichnet worden. Vgl. aber namentlich noch A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900, Abt. 1, Freiburg i. Br. 1900, 592–635: „Die Entwicklungsstadien der vornicänischen Literatur". C. F. G. Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes 1, Leipzig 1894, 71–78: „Zur Charakteristik der literarischen Verhältnisse des 2. Jahrhunderts", gehört kaum hierhin.

Erster Abschnitt.

Die urkirchliche Literatur.

§ 7. Vorbemerkung.

Die Schriftsteller, welche vorhin als Vertreter der urkirchlichen Literatur bezeichnet wurden, gehen in Verbindung mit einigen andern Autoren der ältesten Zeit schon seit Jahrhunderten unter dem Namen der „Apostolischen Väter". J. B. Cotelier (gest. 1686) war es, welcher „Barnabas", Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarpus von Smyrna und außerdem noch Hermas, den Verfasser des „Hirten", als „Patres aevi apostolici" zusammenstellte, indem er eine für seine Zeit mustergültige Ausgabe ihrer Schriften veranstaltete. Später ist es üblich geworden, auch noch Papias von Hierapolis und den unbekannten Verfasser des Briefes an Diognet in die Zahl der apostolischen Väter aufzunehmen. Damit wurden fremdartige, weder innerlich verwandte noch auch nur zeitlich zusammengehörige Elemente zu einem Ganzen verbunden. Diese apostolischen Väter stellen keine einheitliche und geschlossene Schriftstellergruppe dar. Der Brief an Diognet ist mit Rücksicht auf seine Tendenz und Haltung vielmehr in den Kreis der apologetischen Schriften des 2. Jahrhunderts zu verweisen. Des Papias „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn" sind zu der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu ziehen, und das gleiche gilt auch von dem eigenartigen „Hirten" des Hermas. Außerdem sind die Schriften, welche unter dem Namen des Klemens von Rom vereinigt zu werden pflegen, verschiedenen und entlegenen Zusammenhängen einzugliedern. Der sog. zweite Klemensbrief ist kein Brief, sondern eine Predigt und gehört nicht Klemens, sondern einem Späteren an und ist wiederum in die innerkirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts hineinzustellen. Die zwei syrischen Briefe an die Ehelosen unter des Klemens Namen aber stammen erst aus dem 3. Jahrhundert.

Unter den Gesamtausgaben der Schriften der apostolischen Väter sind folgende die wichtigsten: Patres aevi apostolici sive SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis Rom., Hermae, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et suppositicia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mss. codicibus eruit, correxit versionibusque et notis illustravit J. B. Cotelerius, Parisiis 1672, 2 vol., 2°. Diese erste Ausgabe ist sehr selten. Die Mehrzahl der Exemplare fiel vor dem Verkauf einem Brande zum Opfer. Neue Ausgaben veranstaltete J. Clericus, Antwerpen 1698 und Amsterdam 1724. Über die Antwerpener Ausgabe berichtet Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum, Lips. 1707, 629—635. Unter Beifügung der Überbleibsel des Werkes des Papias und des Briefes an Diognet ward Coteliers Werk wieder abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum tom. 1 2 3, Venet. 1765—1767, mit weiteren Zugaben bei Migne, PP. Gr. 1 2 5, Paris. 1857. — Opera Patrum apostolicorum, ed.

C. J. Hefele, Tubingae 1839, 8°; ed. 4 1855. Opp. Patr. apostol. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit Fr. X. Funk. Ed. post Hefelianam quartam quinta. Vol. 1, Tub. 1878; ed. nova, Doctrina duodecim apostolorum adaucta. 1887; vol. 2. 1881. Diese Ausgabe Funks erschien 1901 unter dem Titel „Patres Apostolici" in vermehrter und verbesserter Auflage. Bd 1 enthält: Doctrina duodecim apostolorum, Epistulae Barnabae, Clementis R., Ignatii, Polycarpi huiusque martyrium, Papiae, Quadrati, Presbyterorum apud Irenaeum fragmenta, Epistula ad Diognetum, Pastor Hermae; Bd 2: Clementis R. epistulae de virginitate eiusdemque martyrium, Epistulae Pseudoignatii, Ignatii martyria, Fragmenta Polycarpiana, Polycarpi vita. Eine Neubearbeitung des 2. Bandes ist von Fr. Diekamp zu erwarten. (Eine Schulausgabe der apostolischen Väter von Funk erschien in Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, zweite Reihe, 1, Tübingen und Leipzig 1901; 2. Aufl. 1906.) — Patrum apostolicorum opera, ed. A. R. M. Dressel, Lipsiae 1857, 8°; ed. 2 1863. Patr. apostol. opp. Textum recensuerunt, commentario exeg. et histor. illustraverunt, apparatu critico, versione lat., prolegg., indicibus instruxerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. 1: Barnabae epist. graece et lat., Clementis R. epp. recens. atque illustr., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae Rom. symbolum, ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt et Ad. Harnack, Lips. 1875; fasc. 1, partis 1, ed. 2: Clementis R. epp., textum ad fidem codicum et Alexandrini et Constantinopolitani nuper inventi rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, 1876; fasc. 1, partis 2, ed. 2: Barnabae epist., Papiae quae supersunt etc. adiec. O. de G. et Ad. H., 1878; fasc. 2: Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn, 1876; fasc. 3: Hermae Pastor graece, addita versione lat. recentiore e cod. Palatino, rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, 1877. (Patr. apostol. opp., rec. O. de G., Ad. H., Th. Z., editio minor, Lips. 1877; ed. quinta min. 1906.) — Novum Testamentum extra canonem receptum (1. Clemens R., 2. Barnabas, 3. Hermas, 4. Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt), ed. Ad. Hilgenfeld, Lipsiae 1866, 8°; ed. 2 1876—1884. — S. Clement of Rome. The two Epistles to the Corinthians. A revised text with introductions and notes. By J. B. Lightfoot, London and Cambridge 1869, 8°. S. Clement of Rome An Appendix, containing the newly recovered portions. With introductions, notes and translations. By J. B. Lightfoot, London 1877, 8°. The Apostolic Fathers. Part 2: S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations. By J. B. Lightfoot, London 1885, 2 vols, 8°; 2. ed. 1889. The Apostolic Fathers. Part 1: S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations. By the late J. B. Lightfoot, London 1890, 2 vols, 8°. (Bp. Lightfoot, The Apostolic Fathers: comprising the Epistles, genuine and spurious, of Clement of Rome, the Epistles of S. Ignatius, the Epistle of S. Polycarp, the Teaching of the Apostles etc. Revised texts with short introductions and English translations. Edited and completed by J. R. Harmer, London 1891, 8°.)

Deutsche Übersetzungen der Schriften der apostolischen Väter besorgten u. a.: H. Scholz, Gütersloh 1865 (Die Schriften der apostolischen Väter usf.); J. Chr. Mayer, Kempten 1869 (Die Schriften der apostolischen Väter usf.), mit einem Nachtrage, die neu aufgefundenen Stücke der sog

zwei Korintherbriefe des hl. Klemens enthaltend, Kempten 1880 (Bibl. der Kirchenväter); Knopf, Krüger, v. Schubert, Veil, Weinel bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904. Englische Übersetzungen veröffentlichten in neuerer Zeit: J. Donaldson, Edinburgh 1866 (The Ante-Nicene Christian Library. Edit. by A. Roberts and J. Donaldson, vol. 1); Ch. H. Hoole, London 1872 (The Apostolic Fathers etc.); Dr. Burton, London 1893 (The genuine Epistles of the Apostolical Fathers). Eine französische Übersetzung ist der von verschiedenen Händen besorgten Ausgabe der „Pères apostoliques" in den „Textes et documents pour l'étude historique du christianisme", Paris 1907 ff, beigegeben.

Über die apostolischen Väter handeln u. a. Ad. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853, 8°. Ch. E. Treppel, Les pères apostoliques et leur époque, Paris 1859, 8°; 4e éd. 1885. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 1: The Apostolical Fathers. A critical account of their genuine writings and of their doctrines, London 1864; 2. ed. 1874. C. Skworzow, Patrologische Untersuchungen. Über Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter, Leipzig 1875, 8°. J. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter. Eine dogmengeschichtliche Monographie, Wien 1880, 8°. H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae, Halis Sax. 1898 (Dissertationes philologicae Halenses 14, 1). D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, 2 Tle in 3 Bdn, Leiden 1904 bis 1910, 8°. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 9, 2—3, Gütersloh 1905. The New Testament in the Apostolic Fathers. By a committee of the Oxford Society of historical Theology, Oxford 1905, 8°. E. J. Goodspeed, Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum operum, ex editione minore Gebhardt, Harnack, Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfoot admissis, Lipsiae 1907, 8°. J. Rouffiac, La personne de Jésus chez les pères apostoliques, Paris 1908, 8°.

§ 8. Das apostolische Glaubensbekenntnis.

(1. Der Streit um die Apostolizität. 2. Der ältere und der jüngere Text. 3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. 4. Literatur.)

1. Der Streit um die Apostolizität. — Rufinus von Aquileja (gest. 410) berichtet zu Eingang seiner Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses[1], es sei eine Überlieferung der Vorzeit (tradunt maiores nostri), daß die Apostel nach der Herabkunft des Heiligen Geistes, bevor sie in verschiedene Länder auseinander gegangen, gemeinsam einen kurzen Abriß der christlichen Lehre zusammengestellt hätten, welcher die Norm ihrer künftigen Predigt bilden (normam sibi prius futurae praedicationis in commune constituunt) und den Gläubigen als Glaubensregel übergeben werden sollte (hanc credentibus dandam esse regulam statuunt). Dieser Abriß sei von den Aposteln mit dem Worte „Symbolum" benannt worden, einem griechischen Worte, welches sowohl „Kennzeichen" (indicium),

[1] Ruf., Commentarius in symbolum apostolorum c. 2, Migne, PP. Lat. 21, 337 ff.

nämlich Kennzeichen oder Merkmal des wahren Glaubens, als auch „Zusammenstellung“ (collatio), nämlich eine gemeinsame Arbeit mehrerer, bedeute[1]. Doch hätte dieses Symbolum nach der Absicht der Apostel nicht auf Papier oder Pergament aufgezeichnet, sondern in den Herzen der Gläubigen aufbewahrt werden sollen. In der römischen Kirche, fügt Rufinus noch bei, habe von alters her die Sitte bestanden, diejenigen, welche das Sakrament der Taufe empfangen wollten, öffentlich, d. h. in Gegenwart des gläubigen Volkes, das Symbolum hersagen zu lassen[2].

Zeitgenossen Rufins teilen den Wortlaut des Symbolums in zwölf Artikel ab und bringen diese Zwölfzahl in Parallele zu der Zwölfzahl der Apostel. Ambrosius sagt in seiner Auslegung des Symbolums: „Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt.“[3] Leo d. Gr. redet von der „catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis“[4]. Im 6. Jahrhundert taucht die Meinung auf, ein jeder der zwölf Artikel sei einem einzelnen Apostel als Verfasser oder Urheber zuzuweisen. Eine pseudoaugustinische Predigt, welche im 6. Jahrhundert entstanden sein muß, lehrt: „Petrus dixit: Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae . . . Andreas dixit: Et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum.“[5] . . . Die Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin und Bonaventura, unterschieden indessen nicht zwölf, sondern vierzehn Artikel des Symbolums, sieben „articuli divinitatis“ und sieben „articuli humanitatis“ (Christi).

Energischen Widerspruch gegen den Glauben an die gemeinsame Abfassung des Symbolums durch die zwölf Apostel erhob im Abendlande zuerst der italienische Humanist Lorenzo Valla um 1444. Von griechischer Seite waren schon etwas früher Zweifel an der apostolischen Herkunft des abendländischen Symbolums aufgeworfen worden. In neuester Zeit entbrannte in der protestantischen Kirche Deutschlands ein „Kampf um das Apostolikum“, dessen Heftigkeit nur daraus erklärlich erscheint, daß die Gegner der Tradition in und mit der Apostolizität des Wortlautes auch die Apostolizität des Inhaltes des Bekenntnisses bestritten. Wird der Inhalt nicht als Lehre der Apostel anerkannt, so kann natürlich auch der Wortlaut nicht auf die Apostel

[1] Beide Etymologien kehren bei andern lateinischen Kirchenschriftstellern wieder. Bekanntlich ist *σύμβολον* = Kennzeichen, *συμβολή* = Zusammenfügung.

[2] Ruf. a. a. O. c. 3.

[3] Ambr., Explanatio symboli ad initiandos c. f., Migne a. a. O. 17, 1159.

[4] Leo M., Ep. 31, ad Pulcheriam, c. 4, Migne 54, 794.

[5] Aug., Sermo supposit. 240, de symbolo 4, bei Migne 39, 2188—2190. In dem folgenden Sermo supposit. 241, de symbolo 5, werden gleichfalls, aber in etwas abweichender Weise die einzelnen Artikel an die einzelnen Apostel verteilt.

zurückgeleitet werden. Wohl aber kann der Inhalt ein treuer Niederschlag der apostolischen Predigt sein, auch wenn der Wortlaut nicht den Tagen der Apostel entstammt. Hier handelt es sich lediglich um die Herkunft des Wortlautes, während die Apostolizität des Inhaltes vorausgesetzt wird.

2. Der ältere und der jüngere Text. — Noch heute dient das apostolische Glaubensbekenntnis in der römischen Liturgie als Taufbekenntnis, d. h. als die Formel, mittels welcher der Täufling seinen Glauben an die Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Christentums zum Ausdruck bringt. Der heutige Wortlaut des Bekenntnisses weist indessen gegenüber dem Texte, welchen die von Rufinus u. a. bezeugte Tradition als apostolisches Symbolum bezeichnet, einige spätere Änderungen und Erweiterungen auf. Änderungen und Erweiterungen freilich, welche sachlich von geringer Bedeutung sind und sich auch ganz im Rahmen des älteren Textes halten. Die wichtigsten Zusätze sind: „descendit ad inferos", „sanctorum communionem", „vitam aeternam". Übrigens ist auch der heutige Text sehr hohen Alters, indem er bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien auftritt. Sein Ursprung bleibt vorläufig in Dunkel gehüllt[1].

Der ältere Text oder das altrömische Taufsymbol liegt griechisch und lateinisch vor. Die lateinische Fassung bietet der erwähnte Kommentar Rufins dar. Außerdem kommen als Zeugen für diese Fassung hauptsächlich eine Handschrift der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford (Cod. Laudianus 35 saec. VII) und eine Handschrift des Britischen Museums zu London (cod. 2 A. XX. saec. VIII) in Betracht. Die lateinische Fassung ist aber anerkanntermaßen nur Übersetzung eines griechischen Originals, und dieses Original ist einem Briefe des Bischofs Marcellus von Ancyra an Papst Julius I. aus dem Jahre 341 zu entnehmen[2]. Zu vergleichen ist namentlich das sog. Psalterium regis Aethelstani, eine Handschrift des Britischen Museums (Galba A. XVIII. saec. IX), welche den griechischen Text in lateinischen Buchstaben gibt. Die verschiedenen uns überlieferten Formen oder Rezensionen des apostolischen Glaubensbekenntnisses sind auch von Denzinger und vollzähliger von Hahn zusammengestellt worden[3].

[1] Auch Burn (The Textus receptus of the Apostles' Creed: The Journ. of Theol. Studies 3, 1902, 481—500) hat eine runde Antwort auf die Frage nach der Entstehung des heutigen Textes nicht zu geben vermocht.

[2] Der Brief ist aufbewahrt worden von Epiphanius, Haer. 72, 2—3. Über den Text des Symbols in diesem Briefe s. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875, 28 ff.

[3] H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum, ed. 10, quam paravit Cl. Bannwart, Friburgi Brisg. 1908, 1 ff. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. von G. L. Hahn, Breslau 1897, 22 ff.

In dem Briefe des Bischofs Marcellus hat das altrömische Taufsymbol folgenden Wortlaut: *Πιστεύω εἰς θεὸν* (sehr wahrscheinlich hieß es ursprünglich *θεὸν πατέρα*) *παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον* (*ζωὴν αἰώνιον* ist sehr wahrscheinlich ein späterer Zusatz von der Hand eines Abschreibers).

Jordan hat das Verhältnis der griechischen und der lateinischen Textgestalt umgekehrt und die lateinische als die Urgestalt bezeichnet, gestützt auf die Wahrnehmung, daß der lateinische Text ein rhythmisch erwogenes Kunstwerk, „ein sehr fein zusammengesetztes rhythmisches Ganze" sei[1]. Er wird schwerlich Beifall finden. Irgend welchen technischen Rhythmus aufzuzeigen, ist nicht gelungen, und von vornherein steht zu erwarten, daß nicht formelle, sondern sachliche Rücksichten den Ausdruck des Taufsymbols bestimmt haben.

3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. — Darf dieses Symbolum im Anschluß an die Tradition seinem Wortlaute nach auf die Apostel selbst zurückgeführt werden? Rufinus leitet die Erläuterung der einzelnen Sätze des altrömischen Symbols mit der Bemerkung ein, in andern Kirchen, namentlich morgenländischen, sei das Taufbekenntnis im Laufe der Zeit mit verschiedenen antihäretischen Zusätzen ausgestattet worden, während die Kirche der Stadt Rom den ursprünglichen Wortlaut vollständig unverändert bewahrt habe, vermutlich deshalb, weil von der römischen Kirche nie eine Häresie ausgegangen sei[2]. Ambrosius bezeugt dasselbe[3], und durch die ebenso gründlichen wie umfassenden Untersuchungen Casparis haben diese Zeugnisse eine überaus glänzende Bestätigung erfahren. Das altrömische Symbol hat sich als die gemeinsame Wurzel und Grundlage aller andern alten Taufsymbole des Abendlandes erwiesen. Die letzteren unterscheiden sich von dem ersteren nur durch spätere Zusätze, welche zum Teil eine bestimmte Häresie ausschließen, zum größeren Teil den Inhalt vervollständigen

[1] H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur, Leipzig 1905, 33—38. Gegen Jordan s. Kattenbusch in der Theol. Literaturzeitung 1906, 411 ff.

[2] Ruf., Commentarius etc. c. 3.

[3] Ambr., Ep. 42, ad Siric., c. 5, bei Migne, PP. Lat. 16, 1125: „quod (symbolum apostolorum) ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat". Über die an andern Orten, „in partibus maxime Orientis", vorgenommenen Erweiterungen dieses Symbols handelt Ambrosius in der allerdings bestrittenen „Explanatio symboli", bei Migne 17, 1155—1158.

oder den Wortlaut verdeutlichen wollen. Während sie unter sich nach provinzialen Typen auseinandergehen (italisch, afrikanisch, westeuropäisch), tragen sie sämtlich unverkennbare Merkmale der Abstammung von dem altrömischen Symbole. Die Geschichte des Taufsymbols im Morgenlande ist weniger aufgehellt. Die bekannt gewordenen morgenländischen Symbole aus vornicänischer Zeit enthalten alle antihäretische Zusätze, zeigen auch den abendländischen Symbolen gegenüber einen weniger objektiv-historischen und mehr subjektiv-dogmatischen Anstrich, sind aber in ihrem Grundcharakter, der Sache wie dem Ausdrucke nach, mit dem altrömischen Symbol auf das engste verwandt. Die Frage jedoch, ob diese Verwandtschaft aus Abhängigkeit der orientalischen Symbole von dem altrömischen zu erklären sei, dürfte bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch nicht spruchreif sein, wenngleich Kattenbusch, welcher Casparis Untersuchungen wieder aufnahm, schon 1894 die These vertreten hat, das altrömische Symbol sei als der Archetypus der orientalischen sowohl wie der okzidentalischen Bekenntnisformeln zu erachten.

Das Alter der Töchterrezensionen erlaubt einen Rückschluß auf das Alter der Mutter. Nach Ausweis der Schriften Tertullians hat die afrikanische Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein fest formuliertes Taufbekenntnis besessen, welches sie aus Italien, von Rom, erhalten hatte[1]. Derselbe Tertullian entwirft zu verschiedenen Malen eine „Glaubensregel" (regula fidei, lex fidei, regula)[2], welche einen Abriß der christlichen Lehre darstellt und sich als eine Umschreibung des Taufsymbols erweist. Weil dieses Symbol dem Täufling als Glaubensbekenntnis diente, so bildete dasselbe auch die Grundlage des katechetischen Unterrichts und bot sich insofern von selbst als Skizze und Kompendium der christlichen Lehre an. Eine solche Glaubensregel stellt auch Irenäus auf, und zwar nennt er sie „den Glauben, welchen die durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreute Kirche von den Aposteln und deren Schülern empfangen hat"[3]. Dieser Glaubensregel liegt wiederum als Leitfaden und Richtschnur ein Taufsymbol zu Grunde, und ist es nicht das altrömische, so ist es ein mehr oder weniger gleichlautendes Symbol gewesen. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts hatte die römische Kirche nachweislich ein ausgeführtes und fest umschriebenes

[1] Die Zeugnisse Tertullians über das afrikanische Taufbekenntnis finden sich bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole usf.[3] 9—11. Über die Herkunft des Bekenntnisses aus Rom s. Tert., De praescr. haeret. c. 36.

[2] Ebd. c. 13; De virgin. vel. c. 1; Adv. Prax. c. 2.

[3] Iren., Adv. haer. 1, 10, 1; vgl. 3, 4, 1—2 und 4, 33, 7. Der Wortlaut bei Hahn a. a. O. 6—8. Übrigens ist jetzt auch die in armenischer Übersetzung neu entdeckte Schrift des hl. Irenäus „Zum Erweis der apostolischen Predigt", c. 3 und c. 6, zu vergleichen.

Taufsymbol. Justinus Martyr, welcher seine Schriften zu Rom verfaßte, bezeugt, daß (nur) diejenigen zur Taufe zugelassen würden, „welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, daß das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, daß sie so leben können“ [1], und Justinus gebraucht auch wiederholt Sätze und Wendungen, welche durch die im wesentlichen stets gleich bleibende Fassung und durch den nahen Anklang an einzelne Artikel des altrömischen Symbols sich als Zitate aus einem Taufbekenntnisse verraten [2]. Symbolmäßige Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, welche in ihren Grundzügen oder Hauptlinien mit dem altrömischen Symbol übereinstimmen, finden sich auch bei dem Apologeten Aristides und bei Ignatius von Antiochien [3], und vielleicht lassen sich schon im Neuen Testamente Spuren eines Taufsymbols und eines Leitfadens für den Unterricht der Katechumenen erkennen (vgl. 1 Tim 6, 12; Hebr 5, 12; 6, 1—2), mag auch der Versuch Seebergs, aus 1 Kor 15, 3—5 eine urchristliche Glaubensformel und aus 1 Thess 4, 3—8 und andern Stellen einen urchristlichen Abriß der Sittenlehre, zusammengehörige Bestandteile eines urchristlichen Katechismus, zu gewinnen [4], fehlgeschlagen sein.

Insofern also die Tradition die Entstehung des altrömischen Symbols in die Tage der Apostel zurückverlegt, erscheint dieselbe im höchsten Grade glaubwürdig. Sie läßt sich nicht als zutreffend beweisen, sie läßt sich aber noch viel weniger als irgendwie unwahrscheinlich abweisen. Die dogmengeschichtlichen Erwägungen, welche Harnack gegen die Herleitung des Symbols aus der Zeit der Apostel ins Feld führte, entbehren aller und jeder Beweiskraft [5]. Oder wie sollte der Satz des Symbols lauten, welcher sich nicht durch eine Wolke von Stellen des Neuen Testamentes belegen ließe? Die Hypothese, dieses Symbol sei dem Kampfe der Kirche mit der Häresie, der falschen Gnosis, entsprungen und etwa 130—140 entstanden, kann sich nur auf die Analogie des Nicänums, des Konstantinopolitanums und anderer späteren Glaubensbekenntnisse berufen, hat aber in dem Wortlaute des Symbols selbst auch nicht die mindeste Stütze und ist von aller Tradition verlassen. Schon Ambrosius und

[1] Just., Apol. 1, 61, bei de Otto, Iustini opera, ed. 3, tom. 1, pars 1, Jenae 1876, 164.

[2] Die fraglichen Stellen Justins bei Hahn a. a. O. 4 f.

[3] Die Stellen des hl. Ignatius und des Aristides bei Hahn a. a. O. 1—4. Über Aristides vgl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg i. B. 1893, 149 ff.

[4] Diese Kombinationen vertrat A. Seeberg in einer Reihe von Schriften, von denen die erste „Der Katechismus der Urchristenheit“, Leipzig 1903, die letzte „Die Didache des Judentums und der Urchristenheit“, Leipzig 1908, betitelt war.

[5] Siehe Harnack, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum“, Leipzig 1892. Gegen Harnack vgl. Blume a. a. O. 275 ff.

Rufinus unterscheiden, wie bemerkt, zwischen dem ursprünglichen Wortlaute des Symbols und späteren antihäretischen Zusätzen, und Irenäus und Tertullian behaupten mit allem Nachdrucke, daß die in dem Taufsymbol enthaltene Glaubensregel längst vor dem Auftreten des Gnostizismus vorhanden war und in allgemeiner Geltung stand. Im Unterschiede von jenen späteren Glaubensbekenntnissen, welche zur Abwehr der Häresie bestimmt sind, verdankt das Apostolikum allem Anscheine nach einem rein praktischen Bedürfnisse der Kirche selbst seine Entstehung, insofern es eben lediglich Taufbekenntnis sein will.

Überhaupt aber ist der Widerspruch gegen die Tradition nicht sowohl durch historische als vielmehr durch philosophisch-dogmatische Rücksichten bedingt und getragen. Der Historiker kann nur erklären, daß schon an der Wiege der Kirche das Bedürfnis nach einem Taufsymbole sich nahelegen mußte, weil die Aufnahme in die Kirche mittels der Taufe den Glauben des Aufzunehmenden zur notwendigen Voraussetzung hatte (Apg 8, 37; vgl. Mk 16, 16). Er kann noch mit Caspari beifügen, daß das altrömische Symbol „mit seiner altertümlichen Strenge, seiner hohen Einfachheit und Kürze, seinem eminenten Lapidarstil den Eindruck macht, wörtlich aus dem fernsten Altertum abzustammen". Caspari vermutete, dieses Symbol sei nicht zu Rom entstanden, sondern in Kleinasien, in „dem johanneischen Kreise"; von dort sei dasselbe „an der Grenzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit" nach Rom gekommen[1]. Kattenbusch gelangte zu der Ansicht, das Symbol sei zu Rom verfaßt worden, und zwar wahrscheinlich vor dem Jahre 100. Die römische Herkunft des Symbols muß allerdings unter allen Umständen als höchst wahrscheinlich gelten. Nur die römische Kirche hat sich jenes überragenden Einflusses erfreut, ohne welchen es unverständlich bleiben würde, daß das Taufbekenntnis einer Einzelkirche mehr oder weniger ökumenische Verbreitung erlangte. Auch zu jenem nüchtern-praktischen Zuge, welcher der römischen Kirche von Haus aus eigen gewesen ist, würde die alsbaldige Festlegung eines Taufbekenntnisses vortrefflich stimmen.

4. Literatur. — Als Vater der Symbolgeschichte gilt gewöhnlich J. Ussher (Usserius), anglikanischer Erzbischof von Armagh (gest. 1656), Verfasser der Abhandlung: „De Romanae ecclesiae symbolo Apostolico vetere aliisque fidei formulis, tum ab Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba", Londini 1647; Oxonii 1660, 4°. Die moderne geschichtliche Erforschung des altkirchlichen Taufsymbols ist in grundlegender Weise eröffnet worden von Caspari (gest. 1892). C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1866—1875, 3 Bde, 8°. Bd 1, VI—VIII macht der Verfasser mehrere Abhandlungen über die Geschichte des Taufbekenntnisses namhaft, welche er schon früher in norwegischer Sprache ver-

[1] Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen usw. 3, 161.

öffentlicht hatte. Ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 8°. Zu einer abschließenden Zusammenfassung seiner Ergebnisse ist Caspari nicht gekommen, und in seinen Einzeluntersuchungen ist das morgenländische Taufsymbol hinter dem abendländischen sehr zurückgetreten. Casparis Erbe übernahm Kattenbusch. F. Kattenbusch, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols (Progr.), Gießen 1892, 4°. Ders., Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. Bd 1: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, 8°. Bd 2: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, 1. Hälfte 1897; 2. Hälfte 1900.

Von sonstigen zusammenfassenden Arbeiten seien genannt M. Nicolas, Le symbole des apôtres. Essai historique. Paris 1867, 8°. C. A. Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds, their literary history together with an account of the growth and reception of the sermon on faith, commonly called the Creed of St. Athanasius, London 1875, 8°. C. A. Heurtley, A history of the earlier Formularies of faith of the western and eastern Churches, London 1892, 8°. B. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. Tl 1: Geschichte der Symbolforschung, Paderborn 1898, 8°. J. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899, 8°. Ders., Das apostolische Glaubensbekenntnis und das Neue Testament: Biblische Zeit- und Streitfragen 7, 6 und 7, Groß-Lichterfelde 1911. A. E. Burn, An introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899, 8°. The same, Apostles' Creed, London 1906, 12°. Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. 1. Symbol und Katechumenat: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 4, 2, Leipzig 1899. Ders, Das apostolische Symbol im Mittelalter. Ein Skizze: Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen, 21. Folge, Gießen 1904. A. C. Mc Giffert, The Apostles' Creed, New York 1902, 8°. H. C. Beeching, Apostles' Creed. Six lectures, London 1905, 8°. A. Ursinus, Einleitung ins Apostolikum, Quedlinburg 1912. 8°. H. Wheeler, The Apostles' Creed, its history and its contents, New York 1912, 8°.

Von den zahlreichen Broschüren, zu welchen der im Sommer 1892 unter den Protestanten Deutschlands ausgebrochene Kampf um das Apostolikum (aber nicht sowohl um die Apostolizität des Wortlautes als vielmehr die Apostolizität des Inhalts) Anlaß gab, können nur sehr wenige bleibenden Wert beanspruchen. An der Spitze der Gegner des Apostolikums stand Harnack. A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort, Berlin 1892. 8°; 27. Aufl. 1894. Ders., Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum", Leipzig 1892, 8° (Hefte zur „Christlichen Welt", 3). Als Verteidiger des Symbols erhob sich auch Zahn. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts, 1. u. 2. Aufl., Erlangen 1893, 8°. Von katholischer Seite haben Bäumer und Blume in den Kampf eingegriffen. S. Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893, 8°. Cl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtliche Studie, mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolikum", Freiburg i. B. 1893, 8°. Vgl. auch H. B. Swete, The Apostles' Creed: its relation to primitive christianity, Cambridge 1894, 8°; 3. ed. 1899 (gegen Harnack).

Von Einzeluntersuchungen mögen hier folgende angeführt werden. A. Krawutzcky. Petrinische Studien. Tl 1: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreigentümlichkeiten des Apostelfürsten Petrus. Breslau 1872, 8°. A. Harnack. Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum christianorum qui primo et altero p. Ch. n. sacculo vixerunt illustratum. in den „Patrum apostolicorum opera". recensuerunt de Gebhardt, Harnack, Zahn. fasc. 1. pars 2. ed. 2. Lips. 1878, 115—142. Eine „neue, bereicherte Bearbeitung" dieser Materialiensammlung gab Harnack bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 364—390. Harnack. Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 4, 1894, 130—166. Vgl. auch Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2. 1. 1897, 524—532. W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. Kirchengesch. 3, 1879, 1—27. C. P. Caspari, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht? Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 4, 1886, 352—375. J. Haußleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Ein Beitrag zur Symbolforschung, München 1893, 8°. L. Lemme. Die Wurzeln des Taufsymbols: Neue Jahrbb. für deutsche Theologie 2, 1893, 3—35. O. Clemen. Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament: Neue kirchliche Zeitschrift 6, 1895, 323—336. Ders., „Niedergefahren zu den Toten", ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums, Gießen 1900, 8°. M. Morawski, Über die Worte: „Unter Pontius Pilatus". Ein Beitrag zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Zeitschr. f. kath. Theol. 19, 1895, 91—100. J. Mausbach, Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbolum geändert? Der Katholik 1895, 1, 1—20. E. Vacandard, Les origines du symbole des apôtres: Revue des questions hist. 66, 1899, 329—377; vgl. ebd. 70, 1901, 241—247. Le même, Études de critique et d'histoire religieuse, Paris 1905, 1—68: „Les origines du symbole des apôtres". F. Kattenbusch, Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 11, 1901, 407—428. H. Voisin, L'origine du symbole des apôtres: Revue d'histoire ecclés. 3, 1902, 297—323. G. Krüger, Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion: Zeitschr. f. die neutest. Wiss. 6, 1905, 72—79. K. Geschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols: Neutestamentliche Abhandlungen 2, 3—5, Münster i. W. 1911. Ed. Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formenlehre religiöser Rede, Leipzig 1913, 263—276: „Das apostolische Glaubensbekenntnis".

§ 9. Die Didache oder Zwölfapostellehre.

(1. Titel und Inhalt. 2. Zeit und Ort der Abfassung. 3. Geschichte. 4. Literatur.)

1. Titel und Inhalt. — Das apostolische Glaubensbekenntnis ist, mit den Historikern zu reden, kein literarisches Dokument, sondern eine Urkunde. Das älteste aller nachbiblischen Literaturdenkmäler des Christentums, soweit dieselben uns erhalten sind, ist wohl die erst im Jahre 1883 durch Philotheos Bryennios ans Licht gezogene „Lehre der zwölf Apostel". In der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift, vom Jahre 1056, nennt das Büchlein sich selbst *διδαχὴ*

κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, in dem Inhaltsverzeichnisse der Handschrift heißt es kurzweg διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Jener erste Titel, welcher nicht nur als älter denn der zweite gelten muß, sondern mit größter Wahrscheinlichkeit als der ursprüngliche gelten darf, wird dahin zu verstehen sein, der nicht genannte Verfasser wolle die durch die zwölf Apostel den (Heiden-) Völkern vorgestellte Lehre des Herrn darlegen, etwa in gedrängtem Abriß zusammenfassen. Dem Wortlaute nach könnte jener Titel allerdings auch besagen wollen, die folgende Darstellung als solche sei apostolischer Herkunft, das Schriftchen selbst gehe auf die zwölf Apostel zurück. Doch dürfte diese letztere Auffassung durch den Umstand ausgeschlossen werden, daß im Verlaufe des Schriftchens nirgendwo die Apostel selbst als Lehrer auftreten, wie dies in andern pseudoapostolischen Schriften, der apostolischen Didaskalia, der apostolischen Kirchenordnung usf., der Fall ist.

An Umfang ungefähr dem Galaterbriefe des hl. Paulus gleich (c. 10700 Buchstaben), stellt das Schriftchen inhaltlich ein altkirchliches Rituale dar. Der erste, größere Teil (c. 1—10) wenigstens enthält liturgische Vorschriften. Er beginnt mit einer Unterweisung in der christlichen Sittenlehre (c. 1—6) und handelt sodann über die Taufe (c. 7), über Fasten und Beten (c. 8) und über die Feier der heiligen Eucharistie (c. 9—10). Die Unterweisung in der christlichen Sittenlehre wird jedoch ausdrücklich als Formular für die Katechese der Täuflinge bezeichnet, indem die folgende Instruktion über die Taufe mit den Worten eingeleitet wird: „Nachdem ihr dies alles vorher gesagt habt, taufet" (ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε)[1]. Die Unterweisung selbst verläuft fast ihrem ganzen Umfange nach in Form einer Beschreibung zweier Wege, des Weges des Lebens (c. 1—4) und des Weges des Todes (c. 5). „Es gibt zwei Wege", lautet der Eingang (1, 1—2), „einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens nun ist dieser. Erstens: du sollst Gott lieben, der dich erschaffen; zweitens: deinen Nächsten wie dich selbst; alles das aber, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, das tue auch du keinem andern." Die Schilderung des Weges des Todes ist viel kürzer und hebt (5, 1) mit den Worten an: „Der Weg des Todes aber ist dieser. Vor allem ist er schlecht und voll des Fluches: Mord, Ehebruch, Lüsternheit, Hurerei, Diebstahl, Götzendienst, Zauberei, Giftmischerei, Raub, falsches Zeugnis, Heuchelei, Doppelsinn, List, Hochmut, Bosheit, Aufgeblasenheit, Habsucht, unzüchtiges Reden, Neid, Frechheit, Stolz, Prahlerei."

[1] Es erhellt daraus, daß es der Intention des Verfassers nicht entsprechen kann, wenn man, wie es sehr häufig geschieht, den ersten Teil der Schrift mit c. 6 abschließt. Vielmehr hängen c. 1—6 mit c. 7—10 auf das engste zusammen, insofern beide Abschnitte im Gegensatze zu c. 11—15 liturgischen Inhaltes sind.

Das Kapitel über die Taufe (c. 7) gibt nur eine Belehrung über die Art und Weise, wie zu taufen sei: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem (d. i. fließendem) Wasser. Wenn du aber kein lebendiges Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du's aber nicht in kaltem kannst (nämlich in Krankheitsfällen oder bei rauher Jahreszeit), so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast (nämlich in genügender Menge), so gieße dreimal Wasser auf das Haupt auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." — Bezüglich der heiligen Eucharistie (c. 9—10) werden nur die vor und nach dem Genusse des Kelches und des gebrochenen Brotes (*τοῦ κλάσματος*) zu sprechenden Dankgebete mitgeteilt: „In Betreff der Eucharistie aber, so danket also. Zuerst in Betreff des Kelches: ‚Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Lieblings (d. i. für den Becher des Blutes Christi), welchen du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Liebling. Dir sei Ehre in Ewigkeit!' Ferner in Betreff des gebrochenen Brotes: ‚Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Liebling. Dir sei Ehre in Ewigkeit! Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich (d. i. in den Himmel). Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.' Keiner aber soll essen oder trinken von eurer Eucharistie, außer die getauft sind auf den Namen des Herrn. Denn hiervon hat der Herr gesagt: ‚Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.' Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, so danket also" . . . folgt noch ein längeres Dankgebet.

Der zweite Teil des Ganzen (c. 11—15) ist kirchenrechtlicher Natur und betrifft den Verkehr der Christengemeinden untereinander und das Leben der Einzelgemeinde. Nach einer Mahnung, nur denjenigen aufzunehmen, welcher sich zu der vorhin entwickelten Lehre bekennt (11, 1—2), geht der Verfasser näher auf die christlichen Wanderlehrer (*ἀπόστολοι καὶ προφῆται*) ein und stellt die Merkmale auf, nach welchen die wahren Propheten von den falschen unterschieden werden können (11, 3—12). Es folgen Bestimmungen über die Aufnahme zureisender Brüder (c. 12) und über den Unterhalt der dauernd in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrer (c. 13). Zur Regelung des Lebens der Einzelgemeinde werden außerdem Weisungen erteilt über den Sonntagsgottesdienst (c. 14), über die Gemeindeobern (15, 1—2), über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung (15, 3). Ein Aufruf zur Wachsamkeit und ein Hinweis auf die letzten Zeiten (c. 16) bilden den Schluß.

Durch Strenge der Disposition, Knappheit des Ausdrucks und Reichhaltigkeit des Stoffes zeichnet sich das Schriftchen vor andern

mehr oder weniger gleichzeitigen christlichen Literaturerzeugnissen in hohem Grade aus.

2. Zeit und Ort der Abfassung. — Freilich hat die Frage nach der Abfassungszeit sehr widersprechende Beantwortungen gefunden. Der erste Herausgeber, Bryennios, verlegte die Abfassung in die Jahre 120—160, weil trotz aller Anzeichen eines sehr hohen Alters doch der sog. Barnabasbrief und der Hirt des Hermas in der Schrift bereits benutzt seien. Ähnlich urteilten Harnack, Volkmar u. a. Krawutzcky glaubte, die Schrift huldige einer ebionitisierenden Richtung und möge etwa 190—200 von dem Gerber Theodotus aus Byzanz verfaßt sein. Es fehlte auch nicht an solchen, welche bis in das 4., ja in das 5. oder 6. Jahrhundert hinabgehen zu müssen meinten. Die Mehrzahl der Forscher jedoch entschied sich für das 1. Jahrhundert; in manchen Eigentümlichkeiten der Schrift selbst sowohl wie der in derselben vorausgesetzten Zeitverhältnisse spiegele sich unverkennbar die früheste Jugendzeit der christlichen Kirche wider, und eine Abhängigkeit der Schrift von dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas sei nicht zu erweisen. Funk, Zahn, Schaff u. a. wollten indessen die Entstehung der Schrift nicht höher hinaufrücken als bis in die letzten Dezennien des 1. Jahrhunderts. Sabatier, Majocchi, München u. a. griffen bis auf die Mitte des 1. Jahrhunderts zurück.

Unzweifelhaft trägt die ganze Schrift den Stempel größter Altertümlichkeit. Der Stil ist überaus schlicht, der Wortschatz reich an Neubildungen (wie *ὑψηλόφθαλμος*, 3, 3 = hochäugig, hochnäsig, hochmütig; *περικαθαίρων*, 3, 4 = Zauberer; *πονηρόφρων*, 3, 6 = schlechtgesinnt; *κοσμοπλάνος*, 16, 4 = Weltverführer). Die Einfachheit und Dürftigkeit des Ritus der Taufe (c. 7) und der heiligen Eucharistie (c. 9—10) sticht sehr ab gegen jenen Ausbau der Liturgie, von welchem bereits die Schriften Justins des Märtyrers (gest. um 165) Zeugnis geben. Die Agapen oder gemeinschaftlichen Mahle scheinen noch mit der Feier der heiligen Eucharistie verbunden zu sein (10, 1). Als Verwalter der Liturgie oder Ausspender der göttlichen Geheimnisse werden 15, 1 *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* eingeführt (vgl. Phil 1, 1; 1 Tim 3, 2—13; Clem. Rom., Ep. ad Cor. 42, 4—5). Das Wort *πρεσβύτεροι* kommt überhaupt nicht vor. Als Verwalter des göttlichen Wortes erscheinen 11, 3 *οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται* und später (13, 2; 15, 1 2) auch *διδάσκαλοι*. Die „Apostel" sind (nicht die zwölf Jünger des Herrn, sondern) Missionare, welche umherwandern, um den Glauben zu verbreiten, ohne sich in bereits organisierten christlichen Gemeinden länger aufzuhalten als zwei Tage (11, 5). Die „Propheten" unterscheiden sich von den „Lehrern" dadurch, daß sie *ἐν πνεύματι* (11, 7 8 9 12), d. i. in ekstatischem Zustande reden, und solcher Propheten gibt es noch sehr viele, wenn sie auch nicht mehr in jeder Gemeinde vertreten sind (13, 4). Falsche Lehren sind dem Verfasser

wohl bekannt (6, 1; 11, 2; 12, 1); von bestimmten, ausgeprägten Häresien ist aber nicht die Rede. Die Behauptung des ersten Herausgebers, das Büchlein bekämpfe die Gnostiker und die Montanisten, ist ebenso unbegründet wie die These Krawutzckys, dasselbe stehe im Dienste ebionitischer oder monarchianischer Tendenzen. Die Heilige Schrift wird sehr fleißig benutzt, aber sehr frei zitiert. Von den Schriften des Neuen Testamentes verwertet der überlieferte Text das Matthäusevangelium, das Lukasevangelium (1, 4 5; 16, 1) und allem Anscheine nach auch den Römerbrief (5, 1 2), den ersten Korintherbrief (10, 6) und den ersten Brief Petri (1, 4)[1]; sehr wahrscheinlich ist indessen der Passus 1, 3 bis 2, 1, auf welchen noch zurückgekommen werden soll, eine spätere Interpolation. Diese Beobachtungen berechtigen, ja nötigen in ihrer Gesamtheit zu dem Schlusse, daß die Zwölfapostellehre noch vor Beginn des 2. Jahrhunderts verfaßt worden ist.

Äußere Gründe drängen zu dem gleichen Schlusse. Der zu Ende des 1. Jahrhunderts geschriebene Barnabasbrief weist in seiner Schilderung des Weges des Lichtes und des Weges der Finsternis (c. 18 bis 20) so überraschende Anklänge an die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes in der Didache auf[2], daß die Folgerung einer Abhängigkeit des einen Autors von dem andern sich nur etwa durch die Voraussetzung einer von beiden Autoren benutzten älteren Vorlage umgehen läßt. Daß, abgesehen von dieser Voraussetzung, alle Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des Barnabasbriefes und nicht, wie Bryennios annahm, für die Abhängigkeit der Didache spricht, hat namentlich Funk in überzeugender Weise nachgewiesen[3]. Es ist insbesondere zu beachten, daß inhaltlich zusammengehörige und in der Didache auch äußerlich miteinander verbundene Sätze und Sentenzen im Barnabasbriefe mehrfach auseinandergerissen und durch-

[1] In dem Verse 15, 2 eine Anspielung auf Jo 12, 26 zu finden (s. H. Koch in der Biblischen Zeitschrift 4, 1906, 408), wird kaum angehen. — Interessant, weil in der Heiligen Schrift nicht nachzuweisen, ist das Zitat 1, 6: „Es ist gesagt: Schwitzen soll dein Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es gibst" (εἴρηται· ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς). In der späteren kirchlichen Literatur, namentlich bei Lateinern, kehrt dieses Zitat häufig wieder. Fundstellen sammelten Funk, Turner, Taylor, Kneller; s. A. Manser in der Theol. Revue 1909, 459 f.

[2] Andere, minder wichtige Berührungen zwischen der Didache und dem Barnabasbriefe dürfen hier übergangen werden.

[3] Funk hat die Frage häufiger beleuchtet, am eingehendsten in seinen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen" 2, Paderborn 1899, 117 ff. Inzwischen ist auch die Ansicht, daß die Beschreibung der zwei Wege in der Didache auf dem entsprechenden Abschnitte des Barnabasbriefes beruhe, ziemlich allgemein aufgegeben worden. D. Völter (Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904) hat sie noch einmal verteidigt, und daraufhin hat Funk in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 161—179, sie noch einmal bekämpft.

einandergeworfen worden sind. Damit ist zugleich auch dargetan, daß der Hirt des Hermas nicht Quelle der Didache gewesen sein kann, weil derselbe bedeutend jünger ist als der Barnabasbrief. Die übrigens nicht so auffälligen Parallelen zwischen dem Hirten und der Didache sind wohl wiederum auf eine Benutzung der Didache durch den Hirten zurückzuführen[1]. Die Voraussetzung einer älteren Vorlage aber, aus welcher der Verfasser der Didache und der Verfasser des Barnabasbriefes gemeinsam hätten schöpfen können, dürfte als unberechtigt abzulehnen sein.

Zwar ist von verschiedenen Seiten, Harnack, Taylor, Savi u. a., mit Modifikationen im einzelnen, die Hypothese verfochten worden, es sei als Wurzel und Quelle der Didache eine jüdische Schrift anzusetzen, ein Proselytenkatechismus, welcher ähnlich wie der erste Abschnitt der Didache unter dem Bilde zweier Wege Sittenregeln vorgetragen und vielleicht auch noch andere, einzelnen Vorschriften der folgenden Kapitel der Didache entsprechende Gebote enthalten habe. Diese jüdische Grundschrift sei von christlicher Hand zu einem Katechumenenkatechismus überarbeitet und erweitert, und diese christliche Urdidache sei durch weitere Änderungen und Ergänzungen zu der vorliegenden Didache umgestaltet worden. Aber jene jüdische Proselyteninstruktion schwebt in der Luft. Irgend ein äußeres Zeugnis für das ehemalige Vorhandengewesensein einer derartigen jüdischen Schrift läßt sich nicht beibringen, und die in anderweitigen jüdischen Schriften nachweisbaren Parallelen zu den ersten Kapiteln der Didache sind gegenüber den im Neuen Testamente vorliegenden Parallelen völlig belanglos. Überdies enthalten auch die ersten Kapitel der Didache nicht bloß in der allerdings sehr verdächtigen Stelle 1, 3 bis 2, 1, welche anerkanntermaßen spezifisch christliches Gepräge trägt, sondern auch in manchen andern Äußerungen und Wendungen und neutestamentlichen Reminiszenzen unverkennbare Spuren christlicher Herkunft. Eine gewisse jüdische oder alttestamentliche Färbung und Tönung des Ganzen fällt nicht ins Gewicht, weil sie auch mehreren neutestamentlichen Schriften, auch dem Korintherbriefe des hl. Klemens von Rom anhaftet. Ebenso wird die Annahme einer völlig unbezeugten, nirgendwo erwähnten christlichen Urdidache willkürlich genannt werden müssen. Die handschriftlich überlieferte Form der Didache ist vielmehr, soweit unsere Kenntnis reicht, auch die ursprüngliche Form gewesen, mit alleiniger Ausnahme der Verse 1, 3 bis 2, 1. Diese Stelle wird einer späteren Hand zugewiesen werden müssen, nicht aus inneren, sondern aus äußeren Gründen, weil dieselbe nämlich in der noch zu erwähnenden lateinischen Übersetzung der Didache und ebenso in mehreren gleichfalls noch zu nennenden jüngeren Bearbeitungen des Schriftchens

[1] Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen usw. 2, 124 ff.

gänzlich fehlt. Eben diese Übersetzungen und Bearbeitungen sowie auch anderweitige Anhaltspunkte gestatten außerdem den Schluß, daß der erste Abschnitt der Didache oder die Beschreibung der zwei Wege schon früh für sich allein als selbständiges Schriftstück in Umlauf gekommen ist. Die Loslösung aus dem anfänglichen Zusammenhange lag insofern sehr nahe, als dieser Abschnitt ein abgerundetes Ganzes bildete und zu katechetischen und überhaupt didaktischen Zwecken sehr geeignet schien.

Über den Ort der Abfassung der Didache lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Aus der Tatsache, daß die Schrift in der Folge von alexandrinischen Schriftstellern fleißig benutzt und bearbeitet worden ist, hat man wiederholt auf ägyptischen Ursprung geschlossen. Einige Andeutungen der Schrift selbst, der Hinweis auf das Fasten und Beten der „Heuchler", d. i. der Pharisäer (8, 1 2), die dem Gebete des Herrn angehängte Doxologie (8. 2), die Erwähnung des „auf den Bergen" gewachsenen Getreides (9. 4), lassen die Heimat des Verfassers mit größerer Wahrscheinlichkeit in Syrien oder Palästina suchen. Dort hat die Schrift sich auch keiner geringeren Autorität erfreut als in Ägypten.

3. Geschichte. — Wie der Verfasser des Barnabasbriefes und Hermas, so haben auch Justinus Martyr und andere Schriftsteller des 2. Jahrhunderts die Didache gekannt und verwertet, ohne ihre Quelle namhaft zu machen. Ein förmliches Zitat begegnet zuerst bei Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 20, 100), und zwar führt er die Didache als „die Schrift" ein (*οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν . . .* folgt Did. 3, 5)[1]. Die früheste Anführung des Titels der Schrift findet sich bei einem lateinischen Schriftsteller, Pseudo-Cyprian, Adversus aleatores c. 4: „et in doctrinis apostolorum" . . . folgt Did. 14, 2; 15, 3[2]. Bei Athanasius (Ep. fest. 39) erscheint die „sog. Apostellehre" in der Reihe der für die Katechumenen geeigneten Lehrbücher neben Büchern des Alten Testamentes (*Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν*)[3]. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 4) zählt dieselbe den neutestamentlichen Apokryphen zu, d. h. den Schriften, welche mit Unrecht von einzelnen zum Kanon des Neuen Testamentes gerechnet werden (*ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου Πράξεων ἡ γραφὴ ὅ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ Ἀποκάλυψις Πέτρου καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί . . .*).

[1] Klemens Alexandrinus, herausgeg. von O. Stählin, 2, Leipzig 1906, 64.

[2] A. Miodoński, Anonymus Adversus aleatores (gegen das Hazardspiel), Erlangen u. Leipzig 1889, 76.

[3] Migne, PP. Gr. 26, 1437. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 1890, 212.

Diese Zeugnisse reichen schon aus, die weite Verbreitung der Didache zu beleuchten und die reiche Verwertung derselben in der kirchlichen Literatur der Folgezeit begreiflich erscheinen zu lassen. Dauernder Beliebtheit haben sich aus dem schon angedeuteten Grunde die Eingangskapitel über die beiden Wege rühmen dürfen, während die folgenden Ausführungen nach und nach in den Hintergrund treten mußten, weil sie durch die spätere Entwicklung der Liturgie und des Kirchenrechts überholt wurden. Das siebte Buch der sog. Apostolischen Konstitutionen, welche sehr wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien zusammengestellt worden sind, ist in seinem ersten Teile (c. 1—32) nichts anderes als eine Paraphrase und Erweiterung der Didache. Die Darstellung des Weges des Lebens (c. 1—17) ist durch manche Zusätze ergänzt; in der Beschreibung des Weges des Todes (c. 18) ist der Text der Didache fast wörtlich beibehalten; im weiteren Verlaufe sind, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Umschwung der Zeitverhältnisse, verschiedene Änderungen vorgenommen worden[1]. Die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen stellen anerkanntermaßen eine Neubearbeitung der sog. Apostolischen Didaskalia dar, welche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina entstanden sein muß. Auch dieser älteste Versuch eines „Corpus iuris canonici" hatte schon von der Didache Gebrauch gemacht. Etwas jüngeren Datums ist die sog. Apostolische Kirchenordnung, wiederum eine, allerdings viel kleinere Sammlung von Sittenregeln und Rechtsvorschriften, deren einzelne Sätze oder Abschnitte einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. Die Sittenregeln (c. 4—14) sind in die Form einer Schilderung der Wege des Lebens und des Todes oder vielmehr des Weges des Lebens gehüllt, und diese ganze Schilderung ist nur eine leichte Umgestaltung der vier ersten Kapitel der Didache (c. 1, 1 bis 4, 8)[2].

Diese Apostolische Kirchenordnung wird nunmehr in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts gesetzt. Doch scheint sie nicht, wie die Apostolische Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen, in Syrien, sondern in Ägypten beheimatet zu sein[3]. Aus der Literatur der ägyptischen Kirche hat Iselin einen interessanten Beleg für das Fortleben der Didache zu Tage gefördert. Die von Schülerhand verfaßte

---

[1] In der Ausgabe Funks (Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderbornae 1905, 1, 386—422) sind die Entlehnungen aus der Didache durch Unterstreichen kenntlich gemacht.

[2] Der von Th. Schermann unter dem Titel „Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der beiden Wege", München 1903 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 2, 2) edierte Text scheint ein freier Auszug aus der Apostolischen Kirchenordnung nebst einigen Zusätzen zu sein. Siehe Funk in der Theol. Quartalschrift 86, 1904, 629 ff.

[3] Vgl. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum 2, Proleg. XLIV.

Biographie des Vaters Schnudi, eines berühmten koptischen Archimandriten, welcher um 460 aus dem Leben schied, läßt den verehrten Meister mit den Worten der Didache die Wege des Lebens und des Todes einschärfen. „Und nun pflegte er", heißt es zu Eingang, „zu jeder Zeit zu lehren und zu sagen" . . .[1]

Das vorhin erwähnte Zitat bei Pseudo-Cyprian, Adv. aleatores, „in doctrinis apostolorum", forderte schon die Vermutung heraus, daß die Didache sehr früh ins Lateinische übersetzt worden ist. Ein kleines Bruchstück einer lateinischen Übersetzung, Did. 1, 1—3: 2, 2—6 umfassend, hat sich unter der Aufschrift „Doctrina apostolorum" in einem Melker Manuskripte des 9. oder 10. Jahrhunderts erhalten. Und Schlecht hatte die Freude, in einer Münchener Handschrift des 11. Jahrhunderts eine lateinische Übersetzung der sechs ersten Kapitel der Didache (mit Ausnahme der Verse 1, 3 bis 2, 1) aufzufinden, „De doctrina apostolorum" betitelt. Daß es eine und dieselbe Übersetzung ist, welcher das Melker und das Münchener Fragment angehören, steht außer Zweifel. Daß die Übersetzung von Haus aus nicht bloß die Kapitel 1—6, sondern die ganze Didache umspannt hat, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Auch wird Schlecht im Rechte sein, wenn er die Entstehung der Übersetzung nahe an die Abfassungszeit des Originals heranrückt, nämlich in das 2. Jahrhundert, und zwar nach Afrika verlegt. Der Übersetzer hat sich so eng wie möglich an seine Vorlage angeschmiegt und nicht selten die Sprache Roms in griechische Formen gezwängt. Leistet seine Arbeit infolgedessen der Kritik des griechischen Textes wichtige Dienste, so ist sie in der überlieferten Gestalt doch weit entfernt, ein unversehrtes Abbild des ursprünglichen Wortlautes zu geben. Nach Ausweis der direkten und indirekten Überlieferung des Originaltextes ist die Übersetzung durchaus nicht frei von Anzeichen nachträglicher Überarbeitung, Abkürzungen und Erweiterungen, mögen dieselben nun auf die Vorlage des Übersetzers zurückzuführen, mögen sie späteren Abschreibern oder Lesern der Übersetzung zur Last zu legen sein.

In der Melker sowohl wie in der Münchener Handschrift folgt das Fragment der lateinischen Didache unmittelbar auf eine Predigt des hl. Bonifazius „De abrenuntiatione in baptismate", welch letztere in ganzen Gedankenreihen wie in manchen Einzelwendungen sich unverkennbar an die sechs ersten Kapitel der Didache anlehnt. Auch

[1] Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre", gefunden und besprochen von L. E. Iselin, übersetzt von A. Heusler, Leipzig 1895: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 13, 1. Eine neue Ausgabe des koptischen (bohairischen) Textes der Biographie Schnudis von J. Leipoldt und W. Crum findet sich in dem Corpus scriptorum christ. orientalium, Scriptores Coptici, ser. 2, tom. 2, Paris. 1906 (eine lateinische Übersetzung des koptischen Textes steht noch zu erwarten).

andere bonifazianische Predigten, insbesondere diejenigen, welche Cruel als „Katechismuspredigten" charakterisiert hat, sind mit Reminiszenzen aus diesen Kapiteln der Didache reich durchflochten. Abt Pirminius von Reichenau, Zeitgenosse und Mitarbeiter des hl. Bonifazius, hat in seinen „Dicta", einem katechismusartigen Kompendium der Kirchenlehre, gleichfalls die Didache ausgiebig benutzt, und ebendies gilt von dem Autor oder Kompilator der unter dem rätselhaften Titel „Doctrina Severini episcopi" auf uns gekommenen Sittensprüche[1].

Dieser Titel braucht hier nicht weiter besprochen zu werden. Ein anderer rätselhafter Titel aber darf Berücksichtigung verlangen. Hieronymus gedenkt unter den dem Apostelfürsten Petrus unterschobenen Schriften auch eines „Liber iudicii"[2], und Rufinus hat in seiner Wiedergabe der Bestimmungen des hl. Athanasius (Ep. fest. 39) über den Schriftkanon an die Stelle der Didache (*Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*, sagte Athanasius) eine Schrift „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum" gesetzt[3]. Bryennios und viele spätere Herausgeber der Didache[4] bezogen diesen anderweitig nicht mehr nachweisbaren Titel auf die Didache bzw. die ersten Kapitel der Didache, die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes. Wie jedoch die Didache zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum" gekommen sein sollte, blieb völlig unklar, insofern ja Petrus in der Didache überhaupt nicht erwähnt wird. Mit Rücksicht hierauf entschied Zahn sich für die Annahme, in den Worten „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum" sei „vel" so viel als „et", so daß also zwei verschiedene Schriften genannt würden, die Didache oder „Duae viae" und ein nicht weiter bekanntes Buch „Iudicium secundum Petrum"[5]. Allein einmal ist diese Erklärung des Wörtchens „vel" jedenfalls sehr gewagt, und

[1] Genaueres über die Geschichte der Didache in der lateinischen Kirche bei Schlecht, Doctrina XII apostolorum, die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche, Freiburg i. Br. 1901, 69 ff. Mit Unrecht hat Schlecht (a. a. O. 86 ff) auch in dem vierten Kapitel der „Regula monachorum" des hl. Benedikt, überschrieben „Quae sunt instrumenta bonorum operum", Spuren der Didache erkennen wollen, und jüngst wieder ist H. Boehmer (Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt? Zeitschr. f. die neutest. Wiss. 12, 1911, 287) in Schlechts Fußstapfen getreten. Über die Quellen dieses vierten Kapitels s. vielmehr E. C. Butler, The Rule of St Benedict: The Journ. of Theol. Studies 11, 1910, 283—288 (St Benedict and the „Duae viae"); 12, 1911, 261—268 (The instruments of good works). Butler dürfte die Annahme, daß Benedikt die Didache kannte, als grundlos erwiesen haben; vgl. seine neue Ausgabe der Regula monachorum, Friburgi Brisg. 1912, 130.

[2] Hier., De vir. ill. 1.

[3] Ruf., Comm. in Symb. apost. 38. „Iudicium secundum Petrum" scheint Rufinus geschrieben zu haben, nicht „Iudicium Petri"; s. Krawutzcky in der Theol. Quartalschrift 64, 1882, 360 A. 1.

[4] Auch Funk, Patres apostolici 1 [2], 1901, Proleg. VII; ebenso Schlecht a. a. O. 10 f.

[5] Zahn, Athanasius und der Bibelkanon (Aus: „Festschrift der Universität Erlangen für Prinzregent Luitpold"), Leipzig 1901, 34 f.

sodann erscheint das „Duae viae“ als Bezeichnung der Didache in Rufinus' Munde sehr auffallend. Hat Rufinus die Didache nennen wollen, warum hat er nicht die in seiner Vorlage von Athanasius gebrauchte Bezeichnung (*Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*) beibehalten, ähnlich wie er in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (3, 25, 4) für *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί* geschrieben hat: „Doctrina quae dicitur apostolorum“? Griff Rufinus zu einem andern Titel, so hatte er, muß man wohl annehmen, auch eine andere Schrift im Auge, wie er denn überhaupt in der Anordnung und in der Abgrenzung des Kanons vielfach von Athanasius abweicht. Alle Schwierigkeiten scheinen sofort zu verstummen, wenn man die Worte „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ auf die Apostolische Kirchenordnung bezieht, von welcher vorhin die Rede war. Sie konnte „Duae viae“ genannt werden, weil sie in ihrem ersten Teile, ganz ähnlich wie die Didache, von den beiden Wegen handelt, und sie konnte auch „Iudicium secundum Petrum“ heißen, weil sie den Apostelfürsten häufiger als die übrigen Apostel redend auftreten und ihn insbesondere auch das Schlußwort sprechen läßt (c. 30)[1].

4. Literatur. — Die editio princeps der Didache ist betitelt: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου. Ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, 8° (CXLIX u. 75 pp). Die „Jerusalemer Handschrift“ ist ein äußerlich sehr unscheinbarer Pergamentkodex, welcher im Jahre 1056, wahrscheinlich in Palästina, von einem Notar Leo geschrieben wurde. Im Jahre 1875 hatte Bryennios, damals Metropolit von Seres oder Serrä in Mazedonien, aus dieser selben Handschrift zum erstenmal den vollständigen Text der sog. beiden Korintherbriefe des hl. Klemens von Rom herausgegeben. Noch im Jahre 1883 befand sich die Handschrift in der Bibliothek des Hospizes vom heiligen Grabe zu Konstantinopel. Bald nachher ist sie in die Bibliothek des griechischen Patriarchates zu Jerusalem verbracht worden. Diejenigen Seiten der Handschrift, welche die Didache enthalten (fol. 76r—80v), liegen auch in photographischer Wiedergabe vor in der Prachtausgabe der Didache von J. Rendel-Harris: The Teaching of the Apostles (Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων), newly edited, with facsimile text and a commentary, Baltimore and London 1887, 4°.

Die neu entdeckte Schrift erregte allenthalben, insbesondere aber in Amerika und England, das lebhafteste Interesse und rief eine sehr reiche und vielverzweigte Literatur hervor. Die bis zum Jahre 1887 erschienene

[1] Die Einwendung Schlechts (Doctrina XII apostolorum 10 f), die Apostolische Kirchenordnung sei niemals für ein kanonisches Buch gehalten worden, muß wohl von einem Mißverständnisse ausgehen, da weder Hieronymus noch Rufinus der fraglichen Schrift kanonisches Ansehen zuerkennen, Rufinus vielmehr von einem „liber non canonicus, sed ecclesiasticus“, Hieronymus gar von einer „apocrypha scriptura“ redet. Diese Redeweise setzt auch nicht voraus, daß die Schrift von andern irrtümlich für ein kanonisches Buch gehalten werde, sondern will nur besagen, daß die Schrift fälschlich apostolische Herkunft beanspruche und deshalb im Kanon keine Stelle haben könne.

Literatur verzeichnet F. X. Funk in seiner Ausgabe der Didache: Doctrina duodecim apostolorum, Tubingae 1887, 8°, XLVI—LII. Ein bis zum Jahre 1888/1889 reichendes, sehr vollständiges und sorgfältiges Verzeichnis der Literatur bietet Ph. Schaff in der dritten Auflage seiner Ausgabe: The Teaching of the Twelve Apostles (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), 3. ed., New York 1889, 8°, 140—158 297—320. Eine einläßliche Übersicht über „die Erforschung der Lehre der zwölf Apostel" gibt A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, 1900, 37—68.

Unter den zahlreichen Ausgaben der Didache sind die schon angeführten Ausgaben von Bryennios, Schaff (New York 1885; 2. Aufl. 1886; 3. Aufl. 1889), Funk und Rendel.Harris auch ihrer Reichhaltigkeit wegen besonders hervorzuheben. Anzureihen ist denselben noch die Ausgabe von A. Harnack: Die Lehre der zwölf Apostel: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1—2, Leipzig 1884, 8°; anastatischer Druck 1893. Alle diese Ausgaben enthalten außer dem Texte der Didache auch alte Paralleltexte oder andere Bearbeitungen der Lehre von den zwei Wegen, insbesondere die Apostolische Kirchenordnung (ganz oder teilweise) und den ersten Teil des siebten Buches der Apostolischen Konstitutionen. Harnack ließ der genannten größeren Ausgabe noch eine kleinere folgen, welche sich insbesondere die Aufgabe setzt, die vermeintliche jüdische Grundschrift der Didache wiederherzustellen: „Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege" (erweiterter Abdruck aus der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche[3], nebst Texten), Leipzig 1886, 8°; 2. Aufl. 1896. Funk ließ gleichzeitig mit seiner Ausgabe der Didache auch eine „editio nova: Doctrina duodecim apostolorum adaucta" des ersten Bandes seiner „Opera Patrum apostolicorum" erscheinen. Im Jahre 1901 gab er die Opera Patrum apostolicorum unter dem Titel „Patres apostolici" von neuem heraus, und die den ersten Band dieser Ausgabe eröffnende Textesrezension der Didache darf als die zuverlässigste unter allen bisherigen Editionen bezeichnet werden. Sonstige Ausgaben der Didache bzw. Abdrucke der editio princeps veranstalteten A. Hilgenfeld, Leipzig 1884 (Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. 4, ed. 2); A. Wünsche, Leipzig 1884, 2. Aufl. 1884; J. J. Prins, Leiden 1884; R. D. Hitchcock und Fr. Brown, New York 1884, 2. Aufl. 1885; J. Fitzgerald, ebd. 1884; S. St. Orris, ebd. 1884; H. de Romestin, Oxford und London 1884; C. Spence, London 1885; P. Sabatier, Paris 1885, 2. Aufl. 1885; R. Majocchi, Mailand 1885, 2. Aufl. Modena 1887, 3. Aufl. ebd. 1893; J. M. Minasi, Rom 1891 (s. weiter unten); E. v. Renesse, Lauban 1891—1892 (in zwei Gymnasialprogrammen) und wiederum Gießen 1897; H. Lietzmann in den Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen, Nr 6, 2. Aufl., Bonn 1907.

Das Stück Did. 1, 1—3; 2, 2—6 war schon 1723 von B. Pez nach einer Melker Handschrift saec. IX vel X in alter lateinischer Übersetzung herausgegeben worden, aber unbeachtet geblieben. O. v. Gebhardt hat dasselbe wieder entdeckt und der größeren Ausgabe der Didache von A. Harnack, Leipzig 1884 und 1893, Proleg. 275—286 einverleibt. Einen der Handschrift selbst entnommenen Text des Fragmentes bietet Funks Ausgabe der Didache, Tübingen 1887, 102—104. Die sechs ersten Kapitel der Didache in alter lateinischer Übersetzung edierte nach einem cod. Monacensis, olim Frisingensis, saec. XI erst J. Schlecht: Doctrina XII apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis, Friburgi Brisg. 1900, 8°; und wiederum: Doctrina XII apostolorum, die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 1901, 8°. Zu der zweiten, größeren Ausgabe vgl. etwa O. Bardenhewer in der Theol. Revue 1902, 84—88. — Übersetzungen der Didache in die modernen Sprachen finden sich in den

meisten der vorhin genannten Ausgaben. Deutsche Übersetzungen veröffentlichten außerdem: N. Liebert, Kempten 1885 (Bibl. der Kirchenväter, Anhang zu den Apostol. Konstitutionen); G. Volkmar, Leipzig und Zürich 1885, 3. Aufl. 1887; J. Rieks, Berlin 1889; A. Ehrhard, Straßburg 1892, u. a. Eine Übersetzung mit ausführlichem Kommentar von P. Drews bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 182—194; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 256—283.

Aus der Fülle der sonstigen Literatur mag es genügen, folgende Schriften und Abhandlungen namhaft zu machen: F. X. Funk, Die Doctrina apostolorum: Theol. Quartalschr. 66, 1884, 381—402. Ders., Zur Apostellehre und Apostolischen Kirchenordnung: ebd. 69, 1887, 276—306 355—374. Ders., Der Barnabasbrief und die Didache: ebd. 79, 1897, 617—679. Diese Abhandlungen Funks sind wieder abgedruckt und zum Teil neu bearbeitet in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen" 2, Paderborn 1899, 108—141: „Die Didache, Zeit und Verhältnis zu den verwandten Schriften". Funk, Zur Didache, der Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 73—88; mit neuer Einleitung wieder abgedruckt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 218—229. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 3, Erlangen u. Leipzig 1884, 278—319: „Die Lehre der zwölf Apostel". Ders., Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. für Kirchengeschichte 8, 1886, 66—84. Zu dieser letzteren Abhandlung Zahns vgl. die Kritik Funks in der Theol. Quartalschr. 69, 1887, 355—359. A. Krawutzcky, Über die sog. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Aufnahme: ebd. 66, 1884, 547—606. Vgl. auch Krawutzcky, Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus", ebd. 64, 1882, 359—445; Krawutzcky, Doctrina duodecim apostolorum: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 3, Freiburg i. Br. 1884, 1869—1872. C. F. Arnold, Die neu entdeckte „Lehre der zwölf Apostel": Zeitschr. für Kirchenrecht 20, 1885, 407—438. Ders., Die Didache und die apostolischen Väter: ebd. 439—455. K. München, „Die Lehre der zwölf Apostel", eine Schrift des ersten Jahrhunderts: Zeitschr. für kathol. Theol. 10, 1886, 629—676. B. B. Warfield, Text, sources and contents of „The Two Ways" or first section of the Didache: The Bibliotheca Sacra 43, 1886, 100—161. C. Taylor, The Teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. Two lectures, Cambridge 1886, 8°. Ders., An essay on the Theology of the Didache, Cambridge 1889, 8°. Ders., The Didache compared with the Shepherd of Hermas: The Journal of Philology 18, 1890, 297—325. Ders., Traces of a saying of the Didache: ebd. 19, 1891, 148—172. Ders., The Two Ways in Hermas and Xenophon: ebd. 21, 1893, 243—258. A. Chiappelli, Studi di antica letteratura cristiana, Torino 1887, 8°, 21—148; vgl. 223—234. G. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum. Eine Untersuchung, Erlangen 1888, 8°. J. M. Minasi, La dottrina del Signore pei dodici apostoli bandita alle genti, detta la „Dottrina dei dodici apostoli". Versione, note e commentario, Roma 1891, 8°. E. Jacquier, La doctrine des douze apôtres et ses enseignements (Thèse), Paris 1891, 8°. P. Savi, La „Dottrina dei dodici apostoli": Studi e documenti di Storia e Diritto 13, 1892, 209—244; 14, 1893, 3—48. Ders., La „Dottrina degli apostoli", ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia, Roma 1893, 4°. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. bis Eusebius 1, 1893, 86—92; 2, 1, 1897, 428—438. Ders. in der

Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl., 1, 1896, 711—730. O. Moe, Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche, Gütersloh 1896, 8°. E. Hennecke, Die Grundschrift der Didache und ihre Rezensionen: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 2, 1901, 58—72. P. Ladeuze, L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didaché: Revue de l'Orient chrét. 7, 1902, 339—359. P. Drews, Untersuchungen zur Didache: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 5, 1904, 53—79. C. Bigg, Notes on the Didache: The Journ. of Theol. Studies 5, 1904, 579—589; 6, 1905, 411—415. H. Hemmer, La doctrine des douze apôtres: Revue d'hist. et de litt. rel. 12, 1907, 193—239. G. Klein, Die Gebete in der Didache: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 9, 1908, 132—146. Ders., Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, 8°. J. P. Bock, Didache 9 10: Zeitschr. f. kath. Theol. 33, 1909, 417—437 667—692. E. Baumgartner, Die Agapen in der Didache (Inaug.-Diss.), Freiburg i. d. Schw. 1909, 8°. J. A. Robinson, The problem of the Didache: The Journ. of Theol. Studies 13, 1912, 339—356.

§ 10. Der sog. Barnabasbrief.

(1. Inhalt und Form. 2. Unechtheit. 3. Zeit und Ort der Abfassung. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. 6. Übersetzungen und Bearbeitungen. 7. Andere Barnabas-Apokryphen.)

1. Inhalt und Form. — Der schon mehrmals erwähnte Barnabasbrief verdankt seinen Namen der Überlieferung. In dem Texte selbst, welcher im griechischen Originale und in einer alten lateinischen Übersetzung vorliegt, werden weder der Verfasser noch auch die Empfänger des Briefes mit Namen genannt. Die Anrede an die Adressaten lautet zu Eingang „Söhne und Töchter", im weiteren Verlaufe „Brüder" oder „Kinder" (*υἱοὶ καὶ θυγατέρες* c. 1, 1; *ἀδελφοί* 2, 10; 3, 6; 6, 10; *ἀδελφοί μου* 4, 14; 5, 5; 6, 15; *τέκνα εὐφροσύνης* 7, 1; *τέκνα ἀγάπης* 9, 7; *τέκνα* 15, 4; *ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης* 21, 9). Der Wohnort der Adressaten wird jedoch in keiner Weise angedeutet. Ohne Zweifel aber bildeten dieselben einen enger umgrenzten Kreis von Christen, eine einzelne Gemeinde oder eine Mehrheit von benachbarten Gemeinden: der Verfasser hatte persönlich unter ihnen gewirkt, in ihrer Mitte das Evangelium verkündigt (s. c. 1; 4, 9; 9, 9).

Alle die angezogenen Stellen lassen bald mehr bald weniger deutlich ganz spezielle, konkrete Verhältnisse durchschimmern. Es kann deshalb nicht zulässig sein, die briefliche Anlage und Form des Schriftstückes für eine bloße Fiktion zu erklären[1]. Allerdings aber tritt

[1] So namentlich Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes, Göttingen 1906, 87 ff. Ebenso auch schon Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 83: „Die wenigen Stellen, nach denen es scheinen könnte, als sei der Verfasser mit den Verhältnissen seines Lesepublikums wirklich vertraut (1, 3) und als schreibe er überhaupt einen Brief, sind aus dem Stile der Epistel zu erklären, sie sind ein aufgesteckter Zierat, der die literarische Täuschung vollkommen machen soll." Siehe dagegen Häuser, Der Barnabasbrief, neu untersucht, Paderborn 1912, 113 ff.

die Einkleidungsform, ähnlich wie bei manchen Briefen des hl. Paulus, gegenüber dem ausgeprägten Charakter einer dogmatischen Abhandlung ganz in den Hintergrund. Abgesehen von dem Eingange (c. 1) und dem Schlusse (c. 21), zerfällt der Brief in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Teile, von welchen der erste (c. 2—17) im wesentlichen didaktisch, der zweite (c. 18—20) paränetisch gehalten ist. Der erste Teil will den Lesern das Wesen und die Bedeutung des Alten Bundes vor Augen führen und damit ein tieferes Verständnis der christlichen Religion erschließen. Wird der Zweck des ganzen Briefes c. 1, 5 in die Worte gefaßt: „Damit ihr zugleich mit eurem Glauben vollkommene Erkenntnis habt" (τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν), so wird die Aufgabe des ersten Teiles im besondern c. 3, 6 mit der Wendung angedeutet: „auf daß wir nicht gleich Proselyten dem Gesetze der Juden anheimfallen". Es sind aber nicht etwa judaistische Theorien irgendwelcher Art, es ist vielmehr die neutestamentlich-christliche Auffassung des Alten Testamentes, gegen welche der Verfasser zu Felde zieht, weil er sie irrtümlich für etwas spezifisch Jüdisches hält. Dieser „Barnabas" vertritt einen Standpunkt, welcher in der ganzen Geschichte der Verhandlungen über Christentum und Judentum niemals mehr von seiten eines kirchlichen Theologen geltend gemacht worden sein dürfte. Er begnügt sich nämlich nicht, mit dem Neuen Testamente zu lehren, der Alte Bund sei außer Kraft gesetzt, das mosaische Gesetz sei aufgehoben, er behauptet mit allem Nachdruck, der Alte Bund habe überhaupt nie Gültigkeit gehabt, das Judentum mit seinen Satzungen und Zeremonien habe keineswegs auf göttlicher Anordnung beruht. Das Gesetz sei von den Juden mißverstanden worden; dasselbe habe nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach gedeutet werden wollen; Gott habe nicht äußere Opfer, sondern ein zerknirschtes Herz verlangt (c. 2), nicht leibliches Fasten, sondern gute Werke (c. 3), nicht Beschneidung des Fleisches, sondern Beschneidung der Ohren und des Herzens (c. 9), nicht Enthaltung von dem Fleische gewisser Tiere, sondern Enthaltung von den Sünden, welche durch jene Tiere versinnbildet werden (c. 10) usf.

„Moses hat im Geiste (ἐν πνεύματι) gesprochen. Das Schwein hat er deshalb namhaft gemacht, um zu sagen: Du sollst dich nicht solchen Menschen zugesellen, die da Schweinen ähnlich sind, solchen nämlich, die, wenn sie Überfluß haben, des Herrn vergessen, wenn sie aber Mangel leiden, des Herrn gedenken, nach Art des Schweines, welches, wenn es zu fressen hat, sich um seinen Herrn nicht kümmert, wenn es aber Hunger empfindet, zu grunzen anfängt und wieder stille ist, wenn es Futter bekommen hat. Du sollst auch, sagt Moses, keinen Adler noch Habicht noch Geier noch Raben essen. Du sollst, will er sagen, nicht solchen Menschen dich zugesellen und ähnlich werden, die da nicht durch Mühe und Schweiß sich ihren Unterhalt

zu beschaffen verstehen, sondern in ihrer Ungerechtigkeit fremdes Eigentum rauben und, anscheinend arglos einhergehend, andern nachstellen und umherlauern, wen sie in ihrer Habsucht plündern können, gerade so wie jene Vögel, denen es eigen ist, sich nicht selbst ihre Nahrung zu beschaffen, sondern müßig dasitzend aufzupassen, wie sie fremdes Fleisch verschlingen können, wahre Schelme in ihrer Bosheit. Du sollst auch, sagt Moses, keine Maräne, keinen Polypen und keinen Tintenfisch essen. Er will sagen: Werde nicht ähnlich und schließe dich nicht solchen Menschen an, die da die Gottlosigkeit auf die Spitze treiben und schon zum Tode verurteilt sind, ähnlich jenen Fischen, welche allein dazu verflucht sind, auf dem Meeresgrunde umherzuschwimmen und nicht aufzutauchen wie die andern Fische, sondern auf dem Boden der Tiefe zu hausen" (c. 10).

Derartige allegorisierende Auslegungen der Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes sind bekanntermaßen auch späteren Kirchenschriftstellern sehr geläufig gewesen. Der Verfasser des Barnabasbriefes aber nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er den Buchstaben des Gesetzes völlig preisgibt, einen buchstäblichen oder geschichtlichen Sinn überhaupt nicht gelten läßt. Nach ihm sind die Bestimmungen über Opfer und Fasten ausschließlich in übertragenem Sinne zu verstehen, nicht aber mit den Juden wörtlich zu nehmen (c. 2—3); nach ihm beruhte der jüdische Gebrauch der Beschneidung nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern auf einer Täuschung der Juden durch einen bösen Engel (c. 9); nach ihm enthalten die Speisegesetze nur ethische Vorschriften in parabolischer Hülle, und die Beobachtung des Wortlautes derselben von seiten der Juden war nicht göttliche Absicht, sondern menschlicher Unverstand (c. 10). Für ihn ist deshalb der Alte Bund lediglich eine geheimnisvolle Ankündigung des Neuen Bundes. Allenthalben, lehrt er, seien in den heiligen Schriften der Juden Wahrheiten der christlichen Offenbarung oder Tatsachen der evangelischen Geschichte angedeutet oder vorgebildet; selbst in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams (Gn 17, 27; vgl. 14, 14) liege ein mystischer Hinweis auf den Kreuzestod Jesu: 18 = ιη = Jesus, 300 = τ = Kreuz. „Es sagt nämlich die Schrift: Und es beschnitt Abraham aus seinem Hause 18 und 300 Männer. Welches war nun die ihm verliehene Erkenntnis (γνῶσις)? Beachtet, daß zuerst von achtzehn und sodann von dreihundert die Rede ist. Achtzehn ist ιη'; du hast also Jesum. Weil aber das Kreuz in τ' die Gnade bezeichnen sollte, ist auch noch von dreihundert die Rede. Es wird also in den zwei Buchstaben Jesus angedeutet und in dem einen das Kreuz. Es weiß dies derjenige, welcher die angeborene Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat. Niemand hat ein echteres Wort von mir vernommen; ich weiß aber, daß ihr dessen würdig seid" (c. 9).

Mit c. 18 verläßt der Verfasser den Alten Bund, um „zu einer andern Erkenntnis und Lehre“ (ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν) überzugehen. Er ermahnt zu frommem Wandel und schildert einläßlich zwei entgegengesetzte Lebenswege, den Weg des Lichtes und den Weg der Finsternis (ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός, c. 19; ἡ τοῦ μέλανος ὁδός, c. 20). Nach früheren Ausführungen hat ihm hier höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen unzweifelhaft, der erste Abschnitt der Didache als Quelle und Vorbild gedient (s. § 9, 2).

An der Einheit und Zusammengehörigkeit des Briefes in der überlieferten Gestalt ist festzuhalten. Die Schlußkapitel 18—21, deren Ursprünglichkeit früher mehrfach namentlich deshalb in Zweifel gezogen wurde, weil dieselben in der alten lateinischen Übersetzung des Briefes fehlen, werden bereits von Klemens von Alexandrien und Origenes als Bestandteile des ihnen vorliegenden Barnabasbriefes zitiert[1]. Die auf den gesamten Text sich erstreckenden Überarbeitungs- oder Interpolations-Hypothesen aber, wie sie in neuester Zeit besonders von Heydecke (1874), Weiß (1888) und Völter (1904) vertreten worden sind, verdienen durchaus kein Vertrauen. Im Unterschiede von Heydecke und älteren Vorgängern haben Weiß und Völter nicht eine Reihe von einzelnen, unzusammenhängenden Stücken als spätere Einschiebsel ausscheiden, sondern eine einmalige, fortlaufende und durchgreifende Überarbeitung des Textes annehmen wollen. Sie betonen, daß an verschiedenen Stellen der Zusammenhang gestört sei, und glauben wahrzunehmen, daß diese Störungen immer zusammentreffen mit einer der Grundschrift fernliegenden, fremdartigen Tendenz[2]. Sie haben auf Sand gebaut[3]. Eine Verschiedenartigkeit der Tendenz der beanstandeten Stücke ist für das unbefangene Auge nicht zu erkennen, und der allerdings vorhandene Mangel an Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens erklärt sich viel einfacher und viel befriedigender aus der offensichtlichen Schwäche der schriftstellerischen Begabung des Verfassers. Derselbe versichert zwar, er habe einfach (ἁπλούστερον) geschrieben, weil er der Fassungskraft der Leser entgegenkommen wolle (c. 6, 5; vgl. 17, 1—2). Er läßt aber nicht etwa bloß höhere rhetorische Schulung, sondern auch Fertigkeit des Ausdrucks in einem fast peinlichen Maße vermissen. „Der Stil“, so schrieb schon Hefele[4], „ist matt und schleppend, es mangelt ihm

[1] Die Stellen bei Funk, Patres apostolici 1², 1901, Prolog. xx.

[2] J. Weiß, Der Barnabasbrief, kritisch untersucht, Berlin 1888. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904.

[3] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 414 A. 1: „Auf die Teilungshypothesen einzugehen (zuletzt J. Weiß 1888), darf ich verzichten; denn es ist bei ihnen nichts herausgekommen, was auch nur einen Schimmer von Wahrscheinlichkeit hätte.“

[4] Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, 145.

Deutlichkeit und Durchsichtigkeit; der logische Zusammenhang der Gedanken tritt nicht markiert genug hervor, es ist oft, als ob die einzelnen Sätze bloß durch das Papier zusammengehalten würden, und sie sind sprachlich vielfach disiecta membra, wodurch das Verständnis des Briefes in hohem Grade erschwert wird." Die Auffindung der Didache hat die Würdigung des zweiten Teiles des Briefes (c. 18—20) bedeutend erleichtert, zugleich aber auch die schriftstellerische Unbeholfenheit des Verfassers in neues Licht gesetzt. In der Ausbeutung und Bearbeitung des Textes der Didache hat derselbe fast Unglaubliches geleistet. Aus einer gut geordneten Gedankenreihe, einer organisch verbundenen Sentenzensammlung hat er ein Chaos zu machen verstanden.

2. Unechtheit. — Die Frage nach der Persönlichkeit des Briefstellers beantwortet das Altertum einstimmig mit dem Hinweise auf den hl. Barnabas, den Reisegefährten und Mitarbeiter des Apostels Paulus, auch selbst, schon in der Heiligen Schrift, Apostel genannt (Apg 14, 4 14; 1 Kor 9, 5 f; vgl. Gal 2, 9). Bereits der älteste Schriftsteller, bei welchem sich ausdrückliche Zitate aufzeigen lassen, Klemens von Alexandrien, führt die Worte des Briefes wieder und wieder als Worte des hl. Barnabas ein (Strom. 2, 6, 31; 7, 35 al.). Er hat dem Briefe eine sehr weitgehende Verehrung entgegengebracht, insbesondere für die Allegorese des Briefes eine große Vorliebe bekundet, hat, wie Eusebius berichtet (Hist. eccl. 6, 14, 1), in seinen verlorengegangenen Hypotyposen den Brief auch kommentiert, gleichwohl aber gelegentlich eine bescheidene Kritik an einzelnen Aufstellungen des Briefes geübt[1]. Eine ähnliche Stellung hat Origenes eingenommen. In Rufinus' Übersetzung des Werkes des Origenes „De principiis" scheint der Barnabasbrief sogar als „scriptura divina" bezeichnet zu werden (De princ. 3, 2, 4 7). Anderswo nennt Origenes den Brief eine Enzyklika, *καθολικὴ ἐπιστολή* (C. Cels. 1, 63), sehr wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß derselbe damals schon keine bestimmte Adresse trug. Noch im 4. Jahrhundert muß der Brief in einzelnen Kirchen, ähnlich wie die biblischen Bücher, beim Gottesdienste vorgelesen worden sein. Er hat, um nur dies hervorzuheben, in die unter dem Namen „Codex Sinaiticus" bekannte Bibelhandschrift Aufnahme gefunden. Kanonische Dignität ward ihm nicht zugesprochen. Eusebius verweist den Brief vielmehr ausdrücklich unter die nicht kanonischen Schriften, die *νόθα* oder die *ἀντιλεγόμεναι γραφαί* (Hist. eccl. 3, 25, 4; 6, 13, 6), und Hieronymus stellt ihn in die Reihe der „apocryphae scripturae" (De vir. ill. c. 6; Comm. in Ez. ad 43, 19). Der eine wie der andere aber will den Brief nur von dem Kanon

[1] Vgl. P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 34 58.

des Neuen Testamentes ausschließen; an der Echtheit des Briefes oder an der Autorschaft des hl. Barnabas haben sie nicht rütteln wollen[1]. Stimmen, welche der Autorschaft des hl. Barnabas widersprächen, sind überhaupt im ganzen Umkreis der patristischen Literatur nicht nachzuweisen.

Anders als das Altertum urteilt die Neuzeit. Fehlt es auch bis in die Gegenwart hinein nicht an vereinzelten Verteidigern der Autorschaft des hl. Barnabas[2], so erklärt doch die überwiegende Mehrzahl der Forscher den Brief für unecht. Daß die Ansicht des Altertums in solchen Fragen nicht den Ausschlag geben kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es wäre nur etwa an Klemens von Rom zu erinnern, welchem das Altertum mit kaum geringerer Einmütigkeit nicht bloß den sog. zweiten Korintherbrief, sondern auch die unter dem Namen „Klementinen" gehenden judaistischen Machwerke beigelegt hat. Zuzugeben aber ist, daß es bisher nicht hat gelingen wollen, die Entstehung der Ansicht des Altertums bezüglich des Barnabasbriefes, unter Voraussetzung der Unrichtigkeit derselben, in befriedigender Weise aufzuhellen. Derartiger Rätsel bietet indessen die Geschichte der Überlieferung der altkirchlichen Literatur gar manche. Bedenken gegen die Echtheit muß schon der äußere Umstand wecken, daß der Brief keinen Platz im neutestamentlichen Kanon fand. Ein dogmatisches Lehrschreiben von der Hand des hl. Barnabas würde, so sollte man glauben, inspiriert gewesen und demgemäß in die Zahl der kanonischen Schriften aufgenommen worden sein. Entscheidend jedoch, und zwar endgültig entscheidend ist der Inhalt des Briefes. Die Lehre des Verfassers über den Alten Bund steht mit der Lehre der Apostel, insbesondere auch mit der Lehre des hl. Paulus in schreiendem Widerspruch: dieselbe kann deshalb nicht dem hl. Barnabas in den Mund gelegt werden. Auch Paulus erkennt in dem Alten Bunde, seinem Opferdienste, seinem Zeremonialgesetze usf. eine Veranstaltung Gottes. Der Verfasser des Barnabasbriefes sieht in dem Alten Bunde, wie schon gezeigt, ein Werk teuflischen Truges und menschlicher Torheit (s. Abs. 1). Er stellt den alttestamentlichen Gottesdienst fast auf eine und dieselbe Linie mit dem heidnischen Götzendienste. „Denn fast wie die Heiden" (ὡσεὶ γὰρ ἐξ τὰ ἔθνη), sagt er, „haben die Juden Gott in ihrem Tempel verehrt" (c. 16, 2). Eine Aussöhnung dieser Anschauungen mit denjenigen der Apostel läßt sich nur mittels einer Umdeutung erzielen, welche den deut-

[1] Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 61) glaubt, Eusebius habe Zweifel an der Echtheit des Briefes gehegt.

[2] Zu diesen Verteidigern der Tradition zählt Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik 1, 1881, 78 ff. Jungmann neigt nach derselben Seite hin, kann indessen nicht zur vollen Klarheit kommen: J. Feßler, Instit. Patrol., ed. B. Jungmann, 1, 1890, 176.

lichen Worten und der augenscheinlichen Intention des Briefes Gewalt antut[1].

Nicht viel weniger schwer fallen übrigens auch chronologische Erwägungen ins Gewicht: zur Zeit der Abfassung des Barnabasbriefes ist Barnabas nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Allerdings ist die Zeit des Briefes bis zur Stunde bestritten, und auf der andern Seite sind die Lebensgeschicke des hl. Barnabas nach seiner Trennung vom hl. Paulus (Apg 15, 39) sehr ungewiß, und höchst zweifelhaft bleibt insbesondere auch das Datum seines Todes. Hefele[2] wagte es nicht, dieses Datum genauer zu bestimmen, konnte sich aber „der Vermutung nicht entschlagen", Barnabas sei wahrscheinlich schon ziemlich lange vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gestorben. Braunsberger[3] war kühner und behauptete, Barnabas sei „zwischen den Jahren 56 und 62" gemartert worden, und wahrscheinlich sei der 11. Juni 56 der Sterbetag gewesen. Zahn[4] hingegen wollte es wenigstens für möglich halten, daß Barnabas „um das Jahr 80 als ein etwa achtzigjähriger Greis noch lebte". Freilich eine sehr fragwürdige Möglichkeit! Allein auch wenn Barnabas das Jahr 80 erlebt haben sollte, so hätte er doch noch nicht die Tage des Barnabasbriefes gesehen. Dieser Brief bezeichnet ausdrücklich die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Jahre 70 als ein der Vergangenheit angehöriges Gottesgericht (c. 16); er ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach erst mehrere Jahrzehnte später geschrieben; er stammt laut der am besten begründeten Annahme aus dem Ende des 1. Jahrhunderts und wird von andern in das Jahr 130 oder 131 verlegt.

3. Zeit und Ort der Abfassung. — Es sind zwei vielverhandelte Stellen, c. 4 und c. 16, welchen man Anhaltspunkte zur Feststellung der Entstehungszeit des Briefes entnommen hat. Die Verwendbarkeit oder Beweiskraft dieser Stellen scheint allerdings in ein recht zweifelhaftes Licht gerückt zu werden durch die Wahrnehmung, daß dieselben noch in den letzten Jahren durch zwei Kenner des Briefes wie Funk und Harnack in direkt entgegengesetztem Sinne beurteilt worden sind. Nach Harnack ist die erstgenannte Stelle zur Fixierung des Datums des Briefes durchaus ungeeignet, während die zweite auf das Jahr 130 oder 131 hinweise; nach Funk gewährt die zweite Stelle auch nicht die geringste chronologische Ausbeute, während die erste in das Ende des 1. Jahrhunderts führe[5]. Es

[1] Von anderweitigen Äußerungen des Briefes, welche man auch als Zeugnisse gegen die Autorschaft des hl. Barnabas angerufen hat, wird hier abgesehen. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 1899, 80 f.

[2] Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, 37.

[3] Der Apostel Barnabas, Mainz 1876, 135.

[4] Einleitung in das Neue Testament 2[3], Leipzig 1907, 153 f.

[5] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 410 ff. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 77 ff. Ladeuze (Revue d'histoire ecclés. 1,

kann indessen doch nicht schwer fallen, Stellung zu dem Streite zu nehmen; die Ausführung Harnacks hält sich nicht frei von Behauptungen und Voraussetzungen, welche zum Widerspruch auffordern.

An der zweiten Stelle ist von einem Wiederaufbau des Tempels die Rede: Weil die Juden Krieg anfingen, schreibt der Briefsteller, „wurde der Tempel von den Feinden zerstört (*καθηρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν*, sc. *ὁ ναός*), jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder aufbauen" (*νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν*, c. 16, 4). In Übereinstimmung mit manchen früheren Auslegern will Harnack die letzten Worte auf den Tempel des kapitolinischen Juppiter bezogen wissen, welcher unter Kaiser Hadrian an der Stelle des alten jüdischen Tempels errichtet wurde. Das Futurum *ἀνοικοδομήσουσιν* in Verbindung mit *νῦν* sei dahin zu erklären, daß der Wiederaufbau der Stadt, nunmehr Aelia Capitolina genannt, bereits in Angriff genommen, die Errichtung des Tempels aber von der allernächsten Zukunft erwartet worden sei. Die damit gegebene Situation sei die des Jahres 130 oder 131. Der Verfasser des Briefes spricht indessen augenscheinlich nicht von der Errichtung eines heidnischen Götzentempels, sondern von dem Wiederaufbau des jüdischen Tempels, des Tempels des wahren Gottes. „Untersuchen wir", fährt der Verfasser fort, „ob es einen Tempel Gottes gebe" (*εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ*), jetzt nämlich, da der jüdische Tempel zerstört ist. Und an der Hand verschiedener Schriftstellen gelangt er zu dem Schlusse, daß es allerdings noch einen Tempel Gottes gebe, nämlich „einen geistigen Tempel, der erbaut wird dem Herrn" (*πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ*, c. 16, 10). Der zu erbauende Tempel ist also nicht ein Juppitertempel und überhaupt kein steinerner Tempel, sondern ein Tempel in den Herzen der Gläubigen, und die Erbauer, „die Diener der Feinde selbst", sind nicht die römischen Maurer, sondern die Christen, die Untertanen des Römerreiches. Das Futurum *ἀνοικοδομήσουσιν* ist nicht zu pressen, weil es aus der Schriftstelle herübergenommen ist, welche der Verfasser anführt und erläutert (Is 49, 17: *οἰκοδομηθήσῃ*); der Aufbau des geistigen Tempels fällt schon in die Gegenwart, reicht aber auch noch in die Zukunft hinein: es wird jetzt gebaut, und es wird fernerhin gebaut werden bis an das Ende der Tage[1].

1900, 31 ff 212 ff) entschied sich mit Harnack für das Jahr 130 oder 131, während van Veldhuizen (De Brief van Barnabas, Groningen 1901) für die Jahre 90—96 eintrat und d'Herbigny (Recherches de science relig. 1, 1910, 417 ff 540 ff) bis in die Jahre 69—79 zurückging.

[1] Früher hat man die Worte über den Wiederaufbau des Tempels auch wohl von dem jüdischen Tempel verstanden, zu dessen Errichtung Hadrian die Erlaubnis erteilt haben soll. Jetzt darf es als ausgemacht gelten, daß Hadrian eine solche Erlaubnis nie erteilt hat. Siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1^{3-4}, Leipzig 1901, 671 ff.

Diese Stelle kann demnach keine Handhabe für die Datierung des Briefes bieten. Anders steht es mit der Stelle c. 4. Hier wird das Auftreten des Antichrist als nahe bevorstehend bezeichnet und die Mahnung ausgesprochen, auf die Zeit acht zu haben und der Weissagungen Henochs und Daniels sich bewußt zu bleiben. Nach den Worten dieser Propheten wird auf die zehn Könige ein elfter König folgen, welcher drei jener zehn Könige demütigen wird (vgl. Dan 7, 8 24), und zwar, wie der Verfasser des Briefes beifügt, „mit einem Male" (ὑφ' ἕν, c. 4, 4 5). Diese Demütigung dreier Könige durch den elften König ist das Zeichen, auf welches die Leser aufmerksam gemacht werden. Jedenfalls sind unter den Königen (βασιλεῖς) römische Kaiser zu verstehen, und der elfte König ist der Kaiser, welcher zur Zeit, da der Verfasser schreibt, entweder noch lebt oder doch soeben erst gestorben ist. Wer ist dieser Kaiser? Der elfte römische Kaiser ist, wenn man die Zählung, wie die Regel es erfordert, mit Augustus beginnt, Domitian (81—96). Für ihn entschieden sich namentlich Wieseler und Riggenbach. Aber auf Domitian will das andere Kennzeichen, die Demütigung oder Beseitigung dreier Vorgänger mit einem Male, schlechterdings nicht zutreffen; man ist gezwungen, zu Deutungen oder Abschwächungen des ὑφ' ἕν zu greifen, welche einer völligen Verflüchtigung des Wortes gleichkommen. Vespasian (69—79), an welchen Weizsäcker, Cunningham, Lightfoot, d'Herbigny denken, würde insofern drei seiner Vorgänger mit einem Male beseitigt haben, als die drei Kaiser, auf welche er folgte, Galba, Otho und Vitellius, zusammen nur 18 Monate lang regiert hatten. Aber Vespasian nimmt in der Reihe der Kaiser die neunte, oder, wenn man mit Weizsäcker und Lightfoot Julius Cäsar einschließt, die zehnte und erst, wenn man mit d'Herbigny zwischen Cäsar und Augustus noch Markus Antonius einschiebt, die elfte Stelle ein. Auch erscheint es unzulässig, mit Lightfoot anzunehmen, die drei zu demütigenden Könige seien Vespasian und seine mit ihm regierenden Söhne Titus und Domitian, die Demütigung selbst aber habe der Verfasser des Briefes erst von der Zukunft erwartet. Unverkennbar stellt der Verfasser diese Demütigung vielmehr als ein bereits eingetretenes, den Lesern vor Augen liegendes Zeichen dar, und wie hätte derselbe kaiserliche Prinzen, auch wenn sie die höchsten Gewalten besaßen, bei Lebzeiten ihres Vaters schon als Kaiser zählen können? Am meisten empfiehlt es sich ohne Zweifel, mit Hilgenfeld und Funk den elften König in Kaiser Nerva (96—98) zu suchen. Wenn er nicht der elfte, sondern der zwölfte in der Kaiserliste ist, so bleibt zu bedenken, daß der Verfasser des Briefes leicht den einen oder andern der Eintagskaiser vor Vespasian, welche auch nicht alle in sämtlichen Teilen des Reiches anerkannt wurden, in der Zählung übergehen konnte. Anderseits aber bildeten die drei Vor-

gänger Nervas, Vespasian, Titus und Domitian, wie schon angedeutet, eine auf das engste zusammengehörige Einheit, und in und mit Domitian, dem letzten Repräsentanten des flavischen Kaiserhauses, hat Nerva gewissermaßen alle drei Flavier gestürzt.

Harnack wendete ein, diese Erklärung des ὑφ' ἓν sei weniger als ein Notbehelf; Nerva sei ja nicht einmal beim Sturze Domitians beteiligt gewesen. Funk entgegnete, immerhin habe Nerva als Nachfolger Domitians, zumal in der Ferne, zugleich auch als Urheber des Sturzes Domitians erscheinen können; auf alle Fälle aber sei es unberechtigt, eine gar so knappe und strenge Erklärung der Worte des Briefes zu fordern[1]. In der Tat, eine gewisse Freiheit der Erklärung muß gestattet sein, weil es ja zunächst prophetische Aussprüche sind, welche der Verfasser des Briefes zitiert und kommentiert und auf die Zeitverhältnisse anwendet. Eine gleichzeitige Demütigung oder Entthronung dreier Kaiser durch einen folgenden Kaiser ist in der uns bekannten Geschichte des 1. Jahrhunderts einfach nicht nachzuweisen und noch viel weniger in der Geschichte des 2. Jahrhunderts. Gleichwohl aber wollen die Worte des Briefes doch auch erklärt sein, und mit Rücksicht auf die Zehn- oder Elfzahl der Kaiser wird jeder Erklärungsversuch auf dem Boden des 1. Jahrhunderts stehen bleiben müssen. Die Nerva-Hypothese hat mit viel geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die Vespasian- und die Domitian-Hypothese. Die Regierungszeit Nervas oder doch die nächste Folgezeit wird also als die Entstehungszeit des Briefes anzusehen sein.

Die Heimat des Verfassers wird gewöhnlich in Alexandrien gesucht, weil dort die allegorisierende und typologische Schriftauslegung mit besonderem Eifer gepflegt ward. Einzelne Abschnitte des Briefes, insbesondere die Deutungen der mosaischen Speisegesetze, scheinen fast unter dem direkten Einflusse Philos von Alexandrien zu stehen[2]. Als ersten Leserkreis möchte man eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde in der Nähe Alexandriens bezeichnen. Ohne zureichenden Grund haben andere den Wohnort des Verfassers oder doch den Wohnort der ersten Leser nach Rom oder nach Kleinasien verlegen wollen.

4. Überlieferung. — Vollständig liegt der Barnabasbrief in zwei Handschriften vor. Die ältere und wichtigere ist die unter dem Namen „Codex Sinaiticus" bekannte, am 4. Februar 1859 von C. Tischendorf in dem Katharinenkloster am Sinai entdeckte, jetzt in St Petersburg befindliche griechische Bibelhandschrift aus dem 4. Jahrhundert. Außer den biblischen Büchern enthält dieselbe anhangsweise den Barnabasbrief und einen Teil des Hirten des Hermas. Der Entdecker veranstaltete eine Prachtausgabe unter

[1] Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 107. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 420 f.

[2] Vgl. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Klemens von Alexandrien), Münster i. W. 1908, 36 58 ff 260 ff.

dem Titel: „Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus", Petrop. 1862, 4 voll., 2°. Es folgte „Nov. Test. Sinaiticum s. Nov. Test. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris", ex Cod. Sin. descr. C. Tischendorf, Lipsiae 1863, 4°. Eben diesen Teil der Handschrift (Codex Sinaiticus Petropolitanus, the New Testament, the Epistle of Barnabas, the Shepherd of Hermas) haben Helen und Kirsopp Lake in photographischer Wiedergabe vorgelegt, Oxford 1911, 2°. Die andere Handschrift, welche den vollständigen Text des Briefes bietet und zahlreiche Abweichungen von dem Cod. Sin. aufweist, ist der schon § 9, 4 als Fundort der Didache erwähnte Cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056. Der Entdecker dieser Handschrift, Ph. Bryennios, ließ 1876 eine Kollation des Textes des Barnabasbriefes (fol. 33r—51v) an Ad. Hilgenfeld gelangen, und letzterer übergab dieselbe alsbald in einer zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes: Nov. Test. extra canonem rec., fasc. 2, ed. 2, Lips. 1877, der Öffentlichkeit. Zusätze und Berichtigungen zu dieser Kollation hat Bryennios in seiner Ausgabe der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. 104—108, nachgetragen. Außerdem sind noch acht meist jüngere Handschriften bekannt geworden, in welchen die ersten 4½ Kapitel des Briefes fehlen und der nunmehrige Anfang τὸν λαὸν τὸν καινόν (c. 5, 7) sich unmittelbar anschließt an die Worte καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό im Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper (c. 9, 2). Offenbar stellen diese acht Handschriften sämtlich nur verschiedene (direkte oder indirekte) Abschriften eines und desselben Codex dar, in welchem der Barnabasbrief auf den Polykarpusbrief folgte und aus welchem die das Ende des letzteren und den Anfang des ersteren enthaltenden Blätter verloren gingen. — Den griechischen Handschriften reiht sich als weiterer Texteszeuge eine alte, aber sehr mangelhafte und auch unvollständige (es fehlen die Schlußkapitel 18—21) lateinische Übersetzung des Briefes an. Dieselbe ward von dem Mauriner H. Ménard in einer jetzt zu St Petersburg befindlichen Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts entdeckt und in seiner Ausgabe des Briefes, Paris 1645, veröffentlicht. Neue Ausgaben dieser Übersetzung veranstalteten Ad. Hilgenfeld in seiner Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 14, 1871, 262—290, und in der zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes, Leipzig 1877, sowie J. M. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel, erstmals untersucht, nebst Ausgabe und Glossar des griechischen und lateinischen Textes, Freiburg i. Br. 1908, 8°; vgl. Heer, Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel, ein Nachwort: Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 23, 1909, 215—245. Heer erbringt den Nachweis, daß der lateinische Übersetzer des Barnabasbriefes die (wörtlichen) Bibelzitate nicht aus seiner Vorlage übertragen, sondern, zum Teil sogar auf Kosten seiner Übersetzertreue, einer lateinischen Bibelversion entnommen hat. Die Eigenart dieser Bibelversion aber legt ihm die Folgerung nahe, daß der Übersetzer etwa zur Zeit Cyprians in Afrika lebte. — Über das Verhältnis der vier Texteszeugen (als dritter Zeuge wird der Archetypus der erwähnten acht Handschriften gezählt) zueinander oder über den relativen Wert der einzelnen Zeugen haben die bisherigen Herausgeber des Briefes sehr widersprechend geurteilt; vgl. Abs. 5. Auf Reste einer syrischen Übersetzung der Kapitel 18—20 hat erst A. Baumstark, Der Barnabasbrief bei den Syrern: Oriens Christianus Neue Serie 2, 1912, 235—240, aufmerksam gemacht.

5. Ausgaben. — Zum Druck befördert ward der Barnabasbrief zuerst (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) durch den anglikanischen Erzbischof J. Ussher von Armagh (gest. 1656). Die ganze Auflage dieses Druckes fiel indessen vor der Ausgabe bei dem Brande, welcher 1642 Ox-

ford verheerte, den Flammen zum Opfer. Ein nur teilweise zerstörtes Exemplar wird in der Bodleyana aufbewahrt; s. J. H. Backhouse, The editio princeps of the Epistle of Barnabas by archbishop Ussher, as printed at Oxford a. D. 1642, and preserved in an imperfect form in the Bodleian library; with a dissertation on the literary history of that edition, Oxford 1883, 4°. Eine zweite (Separat-) Edition besorgte der Mauriner H. Ménard bzw., da er die Ausgabe selbst nicht mehr erlebte (er starb 1644), sein Ordensgenosse J. L. d'Achery, Paris 1645. Die dritte Ausgabe des Briefes (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) veranstaltete auf breiterer handschriftlicher Grundlage der Philologe J. Voß zu Leiden, Amsterdam 1646, 2. Aufl. London 1680. Viele der späteren Editionen sind schon § 7 unter den Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter genannt worden: von J. B. Cotelier, Paris 1672, Antwerpen 1698, Amsterdam 1724 (Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1; Migne, PP. Gr. 2); von C. J. Hefele, Tübingen 1839, 4. Aufl. 1855; von A. R. M. Dressel, Leipzig 1857, 2. Aufl. 1863; von Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1866, 2. Aufl. 1877; von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Leipzig 1875, 2. Aufl. 1878; von Fr. X. Funk, Tübingen 1878 1887 1901. Von den zuletzt genannten Herausgebern hat Hilgenfeld (in der 2. Aufl seiner Ausgabe) sich vorwiegend an den Cod. Hierosolymitanus angeschlossen, v. Gebhardt hingegen (auch in der 2. Aufl.) den Cod. Sinaiticus zu Grunde gelegt, während Funk, von Fall zu Fall diese beiden Handschriften gegeneinander abwägend, einen Mittelweg einschlug. Nach Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes, Proleg. LXI—LXXXIV, müssen diese beiden Handschriften, weil sie in einer Menge kleiner Fehler zusammentreffen, aus einem gemeinsamen Archetypus hergeleitet werden. Eine ähnliche Verwandtschaft bestehe zwischen den acht andern griechischen Handschriften und der lateinischen Übersetzung, ohne daß sich jedoch mit Sicherheit behaupten ließe, diese Zeugen seien gleichfalls aus einem und demselben Archetypus geflossen. Es müsse also mit zwei oder mit drei selbständigen Autoritäten gerechnet werden. Heer hat seiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung auch eine Rezension des griechischen Textes beigegeben.

6. Übersetzungen und Bearbeitungen. — Übersetzungen und Bearbeitungen der Schriften der apostolischen Väter im allgemeinen wurden § 7 aufgeführt. Über den Barnabasbrief im besondern handeln: C. J. Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt, Tübingen 1840, 8°. J. Kayser, Über den sog. Barnabasbrief, Paderborn 1866, 8°. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, 8°. (Müller gibt auch den vollständigen Text.) K. Wieseler, Der Brief des Barnabas: Jahrbb. für deutsche Theol. 15, 1870, 603—614. Chr. J. Riggenbach, Der sog. Brief des Barnabas. Übersetzung. Bemerkungen, Basel 1873, 4°. C. Heydecke, Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur, Brunsvigi 1874, 8°. O. Braunsberger, Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief, wissenschaftlich gewürdigt. Gekrönte Preisschrift, Mainz 1876, 8°. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, Leipzig 1876, 99—131: „Zur Erklärung des Barnabasbriefes." W. Cunningham, The Epistle of S. Barnabas. A dissertation including a discussion of its date and authorship, London 1877, 8°. (Cunningham gibt auch den vollständigen Text nebst einer englischen Übersetzung von G. H. Rendall.) Fr. X. Funk, Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift 66, 1884, 3—33. Vgl. Funk ebd. 79, 1897, 618—636. Beide Abhandlungen Funks sind mit einigen Zusätzen wieder abgedruckt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 77—108. C. Fr. Arnold, Quaestionum de

compositione et fontibus Barnabae epistolae capita nonnulla (Diss. inaug.), Regimonti 1886, 8°. J. Weiß, Der Barnabasbrief, kritisch untersucht, Berlin 1888, 8°. J. B. Lightfoot, S. Clement of Rome, London 1890, 2, 503—512. J. R. Harris, On the locality of Pseudo-Barnabas: Journal of the Society for Biblical Literature 9, 1891, 60—70 (für Alexandrien). Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 58—62; 2, 1, 1897, 410—428. P. Ladeuze, L'Épître de Barnabé: Revue d'histoire ecclés. 1, 1900, 31—40 212—225. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 143, Abhandl. 17, Wien 1901, 56—102: „Der Barnabasbrief". A. van Veldhuizen, De Brief van Barnabas, Groningen 1901, 8°. H. Veil, Barnabasbrief, bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 143—166; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 206—238. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904, 329 bis 468: „Der Brief des Barnabas." V. Schweitzer, Der Barnabasbrief über Glaube und Werke: Der Katholik 1904, 1, 273—304. W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes, Göttingen 1906, 8°. M. d'Herbigny, La date de „l'Epître de Barnabé": Recherches de science religieuse 1, 1910, 417—443 540—566. Ph. Häuser, Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 11, 2), Paderborn 1912.

7. Andere Barnabas-Apokryphen. — Tertullian (De pudic. c. 20) bezeichnet Barnabas als den Verfasser des neutestamentlichen Hebräerbriefes (vgl. Hier., De vir. ill. c. 5). Weite Verbreitung hat diese Hypothese im Altertum nicht gefunden. In neuerer Zeit aber ist sie mitunter noch verteidigt worden, auch noch von den Engländern V. Bartlet (1902—1903) und B. Ayles (1903). Zur Kritik der Hypothese s. B. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. Br. 1905, 22—24 138—149. — Die sog. Gelasianische Dekretale De libris recipiendis et non recipiendis (bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 50) kennt ein apokryphes Barnabasevangelium, und auch in einem etwa dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden griechischen Verzeichnisse der 60 kanonischen Bücher (bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2, 1, 292) tritt ein εὐαγγέλιον κατὰ Βαρνάβα [sic] auf. Sonstige Spuren dieses Evangeliums sind bisher nicht bekannt geworden. Auch scheint sich kein Fragment erhalten zu haben. Zwei angebliche Barnabasaussprüche, welche in dem Barnabasbriefe nicht vorkommen, sind durch griechische Quellen überliefert; s. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1, 62. In italienischer Sprache aber liegt noch ein langes Barnabasevangelium (dreimal so lang als das Matthäusevangelium) vor, welches unter Verwertung des Materials der kanonischen Evangelien den Satz verficht, Mohammed sei der Messias und Jesus sei Mohammeds Vorläufer. Früher nur in Auszügen bekannt, ist dasselbe seinem ganzen Umfange nach zum Druck befördert worden durch die Geschwister Lonsdale und Laura Ragg: The Gospel of Barnabas, edited and translated from the italian manuscript in the Imperial Library at Vienna, Oxford 1907, 8°. Die Wiener Handschrift, etwa um 1575 gefertigt, ist nach den Herausgebern nicht die Urschrift, sondern Abschrift eines Werkes aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts; der italienische Text aber ist nicht, wie ältere Gelehrte glaubten, Übersetzung aus dem Arabischen, sondern der Urtext. Der Verfasser kann wohl nur ein zum Islam abgefallener Christ sein, welcher vorläufig in der Bibel besser bewandert ist als im Koran. Irgend ein Zusammenhang zwischen diesem wunderlichen mohammedanischen Evangelium und dem

Barnabasevangelium der Gelasianischen Dekretale scheint nicht zu bestehen. Es gibt auch Barnabas-Akten, Legenden über die Missionstätigkeit und das Lebensende des Apostels, Περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρναβᾶ τοῦ ἀποστόλου, „Acta Barnabae auctore Marco", angeblich von dem Evangelisten Markus, dem Vetter des hl. Barnabas, in Wirklichkeit von einem Cyprier gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßt und historisch wertlos. Der griechische Originaltext ward herausgegeben von D. Papebroch in den „Acta SS." Iun. 2, Venet. 1742, 431—436; von C. Tischendorf in seinen Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851, 64—74; von M. Bonnet in den Acta apostolorum apocrypha, edd. Lipsius et Bonnet, 2, 2, Lips. 1903, 292—302. Zur Kritik der Schrift vgl. Braunsberger, Der Apostel Barnabas. Mainz 1876. 1—7; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 2, Braunschweig 1884, 276—297. Ein anderes Dokument der cyprischen Lokalsage über Barnabas (Cypern war bekanntlich die Heimat des Apostels und zugleich auch der Schauplatz seiner gemeinsamen Tätigkeit mit Paulus) ist die Lobrede (ἐγκώμιον) auf Barnabas von dem Mönche Alexander von Salamis um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Ob Alexander jene Akten benutzt hat, läßt sich nicht entscheiden. Seine Lobrede ward griechisch herausgegeben von Papebroch a. a. O. 436—453, während sie bei Migne, PP. Gr. 87, 3, 4087—4106 nur lateinisch mitgeteilt wird. Vgl. zu dieser Rede Braunsberger a. a. O. 7—13; Lipsius a. a. O. 298—304. Neuerdings ist L. Duchesne in den „Mélanges G. B. de Rossi", Paris 1892, 41—71 (Saint Barnabé), auf die späteren Legenden über die apostolische Tätigkeit des hl. Barnabas zurückgekommen.

§ 11. Klemens von Rom.

(1. Lebensumstände. 2. Der Korintherbrief. 3. Nähere Würdigung des Briefes. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. 6. Unechte Schriften.)

1. Lebensumstände. — Die Persönlichkeit des Verfassers des Barnabasbriefes ist auch auf dem Wege der Vermutung nicht zu erreichen. In Klemens von Rom tritt uns zum erstenmal ein Autor entgegen, welcher wenigstens historisch greifbar ist, mag er auch nur recht spärlich beleuchtet sein. Klemens ist nach der einstimmigen Überlieferung des Altertums einer der ersten Nachfolger des hl. Petrus auf dem bischöflichen Stuhle von Rom gewesen. Seine Stelle in der Reihe dieser Nachfolger wird freilich bereits von den ältesten Zeugen verschieden bestimmt. Nach Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) ist Klemens „an dritter Stelle von den Aposteln her" (τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων) zur Leitung der Kirche berufen worden: auf die Apostel (Petrus und Paulus) folgte Linus, auf ihn Anenkletus, auf diesen Klemens. Dementsprechend schreibt Hieronymus (De vir. ill. 15): „Clemens quartus post Petrum Romae episcopus, siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus." Sofort indessen gedenkt Hieronymus auch einer abweichenden Tradition, indem er beifügt: „tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem", und an andern Stellen scheint er selbst dieser letzteren Annahme beizupflichten (Adv. Iovin. 1, 12; Comm. in Is. ad 52, 14). Die sog. Klementinen, ein später noch zu besprechender, durchaus un-

glaubwürdiger und frecher Roman, lassen Petrus selbst den hl. Klemens zu seinem Nachfolger bestellen, und Tertullian bemerkt einmal: „Romanorum (ecclesia) Clementem a Petro ordinatum edit“ (De praescr. haer. 32). Schon früh hat man die beiden widersprechenden Überlieferungen miteinander auszusöhnen versucht. Der Kompilator der Apostolischen Konstitutionen (7, 46) macht Klemens zum Nachfolger des Linus: Linus ward von Paulus, nach des Linus Tode ward Klemens von Petrus ordiniert. Epiphanius (Haer. 27, 6) glaubt, Klemens sei allerdings von Petrus ordiniert worden, habe aber um des Friedens willen die kirchliche Vorstandschaft an Linus abgetreten und dieselbe erst nach dem Tode des Kletus (Anenkletus) wieder selbst übernommen[1]. Es ist indessen ohne Zweifel, unter Verzicht auf jeden Ausgleich, unter den sich entgegenstehenden Zeugnissen eine Wahl zu treffen, und die weit höhere Glaubwürdigkeit der durch Irenäus vertretenen Überlieferung kann nicht geleugnet werden. Die gegenteilige Tradition ist mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Klementinen als Quelle zurückzuführen und vermag demgemäß keinen andern Wert zu beanspruchen als den von Dichtung und Sage. Irenäus hingegen verdient gerade hier um so mehr Vertrauen, als er besonderes Gewicht darauf gelegt hat, ein genaues und zuverlässiges Verzeichnis der ältesten Päpste zu geben. Über die Zeit und die Dauer des Pontifikates des hl. Klemens erteilt Irenäus keine Auskunft. Eusebius, welcher gleichfalls in Klemens den dritten Nachfolger des hl. Petrus erblickt, läßt Klemens neun Jahre lang, vom zwölften Jahre Domitians bis zum dritten Jahre Trajans, 92—101, an der Spitze der Kirche von Rom stehen (Eus., Hist. eccl. 3, 15, 34; vgl. Chron. ad a. Abr. 2110)[2].

Über das frühere Leben des hl. Klemens sind nur Mutmaßungen gestattet. Sicher ist lediglich, was Irenäus (a. a. O.) bezeugt, daß Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) noch persönlich

---

[1] Diese Hypothese ist, wie auch Epiphanius schon andeutet, im Anschluß an Worte des hl. Klemens selbst aufgestellt worden. In seinem Korintherbriefe empfiehlt Klemens es als ein Zeichen besondern Edelmutes, zu erklären: „Wenn meinetwegen Empörung und Streit und Spaltungen entstanden sind, so will ich weichen und gehen, wohin ihr wollt, und tun, was die große Masse verlangt; aber die Herde Christi soll in Frieden leben mit den bestellten Presbytern“ (c. 54, 2). — Kletus, wie Epiphanius schreibt, ist nach der herrschenden Ansicht nur eine andere, und zwar ungenaue Form des Namens Anenkletus, wie Irenäus schrieb. Dagegen hat H. Kellner (Kletus und Anakletus oder Kletus allein? Histor. Jahrbuch 33, 1912, 103—113) auf Grund lateinischer Papstkataloge zwischen Kletus und Anakletus = Anenkletus als zwei Namen und Persönlichkeiten unterscheiden und folgende Liste aufstellen wollen: Petrus, Linus, Klemens, Kletus, Anakletus.

[2] Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 144 ff; vgl. 266) glaubt beweisen zu können, „daß diesen Zahlen volle Zuverlässigkeit nicht zukommt“. Kellner (a. a. O.) will das Pontifikat des Klemens in die Jahre 68—77 oder 78 setzen.

kannte. Nach Origenes (bei Eus., Hist. eccl. 6, 25, 14) hielten einige Klemens von Rom, andere Lukas für den Verfasser des nur in weiterem Sinne paulinisch zu nennenden Hebräerbriefes. Nach Eusebius (a. a. O. 3, 38, 2) ward bald Lukas, bald Klemens von Rom als der Übersetzer des von Paulus hebräisch geschriebenen Hebräerbriefes bezeichnet. Hier berichten Origenes und Eusebius über die Meinungen anderer[1]; beide aber bekennen sich übereinstimmend zu der Ansicht, Klemens von Rom sei identisch mit jenem Klemens, welchen Paulus im Philipperbriefe (4, 3) unter seinen Mitarbeitern rühmend hervorhebt (Orig., Comm. in Ioan. 6, 36: Eus. a. a. O. 3, 15). Ist diese Ansicht begründet, so darf man aus Phil 4, 3 schließen, Klemens habe den Apostel bei seiner Predigt in Mazedonien unterstützt; andere wollen noch weiter folgern, Klemens habe in Mazedonien seinen Wohnsitz gehabt. Die Erzählung der Klementinen, Klemens sei dem (flavischen) Kaiserhause entsprossen, verdient jedenfalls keinen Glauben, und die an diese Erzählung anknüpfende Hypothese, Klemens sei kein anderer als der Konsul Titus Flavius Klemens, der Vetter Domitians, welcher im Jahre 95 oder 96 als judaisierender Atheist, d. i. als Christ, hingerichtet wurde[2], ist von den neuesten Forschern mit Recht fallen gelassen worden. Die Klementinen haben den Papst Klemens mit dem Konsul gleichen Namens identifiziert und die Lebensverhältnisse des letzteren auf den ersteren übertragen. Vermutlich war Klemens überhaupt nicht heidnischer, sondern jüdischer Herkunft. Der alsbald zu erwähnende Korintherbrief lehnt sich nach Inhalt und Form so eng an das Alte Testament an, daß man den Verfasser für einen Judenchristen halten möchte.

Ein griechisches „Martyrium S. Clementis", welches im 4. Jahrhundert entstanden sein dürfte, ist durchaus fabelhaften Charakters. Ob Klemens überhaupt als Märtyrer sein Leben beschlossen hat, muß dahingestellt bleiben. Irenäus (a. a. O.) scheint von einem Martyrium des Heiligen nichts zu wissen; Eusebius und Hieronymus sprechen von seinem Tode, ohne ein Martyrium irgendwie anzudeuten (*ἀναλύσει τὸν βίον*, Eus., Hist. eccl. 3, 34; „obiit", Hier., De vir. ill. 15).

[1] Näheres über diese Meinungen bei B. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. B. 1905, 9 ff 25 ff 129 ff.

[2] Der Hauptzeuge ist Dio Cassius (Hist. Rom. 67, 14), und nach ihm wurden der Konsul Klemens und seine Gattin Domitilla des judaisierenden Atheismus, d. i. jedenfalls des Bekenntnisses zum Christentum beschuldigt: *ἐπήχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* Sueton (Domit. c. 15) bezeichnet den Konsul Klemens als einen Mann schimpflichster Tatenlosigkeit (contemptissimae inertiae), und unter diesem auf den ersten Blick befremdlichen Ausdrucke ist höchst wahrscheinlich gleichfalls die Hinneigung zum Christentum verstanden. Näheres bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 323 ff.

Später wurde indessen Klemens allgemein als Märtyrer anerkannt und verehrt. Die lateinische Kirche begeht sein Gedächtnis am 23. November.

Eine umfassende Erörterung der Zeugnisse des Altertums über Klemens findet sich bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1, London 1890, vol. 1, 14—103 104—115 201—345. Dagegen hat das große Werk von Maistre: St Clément de Rome. Son histoire, renfermant les actes de St Pierre. Ses écrits avec les preuves qui les réhabilitent. Son glorieux martyre, Paris 1883, 2 vol., 8°, nur recht kleinen wissenschaftlichen Wert. (Maistre glaubt auch sämtliche unter dem Namen des hl. Klemens in Umlauf gekommene Schriften als echt erweisen zu können und stellt in paraphrasierender Weise den Inhalt derselben dar.) Über die Stelle des hl. Klemens in der Reihenfolge der Päpste s. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire 1, Paris 1886, LXXI—LXXIII. Vgl. F. S. (?) De successione priorum Romanorum Pontificum (Thesis academica), Romae 1897, 8°. (In Übereinstimmung mit Duchesne tritt F. S. dafür ein, daß die Reihenfolge: Linus, Anenkletus, Klemens, wie Irenäus sie bietet, gesichert ist.) F. X. Funk, Titus Flavius Klemens Christ, nicht Bischof: Theol. Quartalschrift 61, 1879, 531—563; wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 308 bis 329. H. Kellner, Wer war Klemens von Rom? oder Klemens von Rom und die sog. Klemensromane: Der Katholik 1911, 2, 161—173. Das „Martyrium S. Clementis Papae Romae" ward auch herausgegeben von Funk, Patres apostolici[2], Tub. 1901, 2, 28—45; vgl. Proleg. VII—IX.

2. Der Korintherbrief. — Unter dem Namen des hl. Klemens ist eine Reihe von Schriften überliefert, welche sich aber alle ohne Ausnahme als unterschoben erweisen. Nur eine Schrift darf und muß als Eigentum des hl. Klemens anerkannt werden, und diese Schrift trägt seinen Namen nicht. Es ist ein umfangreicher Brief, welcher sich im griechischen Originale sowie in lateinischer, syrischer und koptischer Übersetzung erhalten hat. Die Adresse lautet: „Die Kirche Gottes, welche zu Rom weilt, an die Kirche Gottes, welche zu Korinth weilt, die nach dem Willen Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus Berufenen und Geheiligten." Auch im Texte selbst kommt der Name des hl. Klemens nicht vor. Gleichwohl kann über seine Autorschaft kein Zweifel obwalten: er schrieb den Brief als Vorsteher und Vertreter der Kirche zu Rom (*ἐκ προσώπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας*, Eus., Hist. eccl. 3, 38, 1; „ex persona Romanae ecclesiae", Hier., De vir. ill. 15). Zeuge ist Bischof Dionysius von Korinth, welcher um 170 in seiner Antwort auf ein Schreiben des Papstes Soter (etwa 166—174) bzw. der damaligen römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde sagt: „Heute haben wir den heiligen Tag des Herrn begangen und an demselben euern Brief vorgelesen, welchen wir jetzt fort und fort zu unserer Erbauung vorlesen werden, ebenso wie den früher von Klemens uns geschriebenen Brief" (*ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν* sc. *ἐπιστολήν*, bei Eus. a. a. O. 4, 23, 11). Dieses eine Zeugnis, in einem Briefe der Kirche zu Korinth an die Kirche

zu Rom enthalten, muß, auch abgesehen von der ununterbrochenen Bestätigung durch die folgenden Kirchenschriftsteller, als ausschlaggebend gelten. Es sind denn auch nur ganz vereinzelte Bedenken gegen die Autorschaft des hl. Klemens laut geworden, und in der Gegenwart scheint der Zweifel völlig verstummt zu sein[1].

Übrigens läßt sich auch noch eine frühere Spur des Korintherbriefes nachweisen. Polykarpus hat bei Abfassung seines Philipperbriefes unverkennbar den Brief des hl. Klemens vor Augen gehabt und stillschweigend von demselben Gebrauch gemacht[2]. Um 180 aber hat, wie wir durch Eusebius erfahren, Hegesippus in seinem verloren gegangenen Werke gegen die Gnostiker den Brief des hl. Klemens ausdrücklich erwähnt und besprochen (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 1) und dabei die Notiz einfließen lassen, die Unruhen und Streitigkeiten in der Gemeinde zu Korinth, welche den Anlaß zu dem Briefe gaben, seien während der Regierung Domitians (81—96) entstanden (Eus. a. a. O. 3, 16). Diese Angabe ist wertvoll; sie stimmt vortrefflich zu der Berechnung des Pontifikates des hl. Klemens auf die Jahre 92—101, und sie steht überdies mit einzelnen Andeutungen des Briefes selbst in schönstem Einklange. Laut den Eingangsworten ist der Brief unmittelbar nach einer heftigen Verfolgung der römischen Gemeinde geschrieben. „Wegen plötzlicher und anhaltender Heimsuchungen und Drangsale" (*συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*, c. 1, 1) hat die römische Gemeinde nicht früher schreiben können. Diese Verfolgung aber kann nach späteren Stellen des Briefes nicht die Neronische, muß vielmehr die Domitianische Verfolgung gewesen sein. Die Apostel, heißt es später, sind bereits heimgegangen (c. 42—44); die kirchlichen Vorsteher zu Korinth haben sich lange Zeit (*πολλοῖς χρόνοις*) der allgemeinsten Anerkennung erfreut (c. 44, 3); die Kirche zu Korinth ist eine alte (*ἀρχαία*) Kirche (c. 47, 6); die Überbringer des Briefes, Claudius Ephebus und Valerius Biton nebst Fortunatus, sind Männer, welche sich von Jugend auf bis ins Greisenalter hinein (*ἀπὸ νεότητος ἕως γήρους*) erprobt und bewährt haben (c. 63, 3). Die Abfassung des Briefes wird demnach in das Ende der Regierung Domitians oder wohl richtiger in den Anfang der Regierung Nervas (96—98) zu setzen sein.

[1] Daß van den Bergh van Eysinga (Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eerste brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908) doch noch den Mut gefunden hat, den Brief Klemens abzusprechen und um 140 anzusetzen, fällt nicht ins Gewicht. — Völter (Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904) hat, wie den Barnabasbrief, so auch den Klemensbrief zerstückelt und verschiedenen Händen überwiesen, kann aber, wie seine nachträglichen „Bemerkungen zum ersten Klemensbrief" (Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 7, 1906, 261 ff) bekunden, selbst keine Freude an dem Ergebnis der Operation haben.

[2] Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 1 (London 1890), vol. 1, 149 ff. Funk, Patres apostol.[2] 1, Proleg. XLI ff.

Der Anlaß zur Abfassung ward bereits angedeutet. In der Gemeinde zu Korinth war das schon vom hl. Paulus so strenge gerügte Parteiwesen von neuem zum Ausbruch gekommen. Einige wenige anmaßende und freche Menschen (c. 1, 1; vgl. 47, 6) hatten sich gegen die kirchlichen Vorsteher erhoben und dieselben aus ihrem Amte verdrängt. Die Gemeinde war in große Verwirrung gestürzt (c. 3), den Ungläubigen war ein Vorwand zur Verhöhnung des christlichen Namens gegeben worden (c. 47, 7). Die römische Kirche erhielt, vermutlich durch römische Christen, welche in Korinth gewesen waren, Kenntnis von diesen Wirren und suchte denselben so bald als möglich ein Ende zu machen. Diesem Zwecke sollte der in Rede stehende Brief dienen. Der Eingang (c. 1—2) schildert mit lebhaften Farben den früheren blühenden Zustand der korinthischen Kirche. Ein Hinweis auf die nunmehrige äußerst traurige Lage der Dinge (c. 3) leitet zu dem ersten Teile über, welcher allgemeinere Belehrungen und Ermahnungen enthält (c. 4—36). Der Verfasser warnt vor Neid und Eifersucht, erinnert an die Notwendigkeit der Buße und empfiehlt eindringlich die verschiedensten Tugenden, namentlich Demut und Gehorsam, unter beständiger Berufung auf Vorbilder oder Beispiele dieser Tugenden aus der Geschichte des Alten Testamentes. Der zweite Teil (c. 37—61) geht auf die korinthische Angelegenheit näher ein. Der Verfasser handelt von der kirchlichen Hierarchie, legt die Notwendigkeit der Unterordnung unter die rechtmäßigen kirchlichen Obern dar und fordert in warmen Worten alle zu gegenseitiger Liebe und die Urheber der Wirren zur Buße und Unterwerfung auf. Der Schluß (c. 62—65) rekapituliert den wesentlichsten Inhalt des Briefes, empfiehlt die Überbringer einer freundlichen Aufnahme und spricht die Hoffnung aus, daß dieselben recht bald mit der Nachricht von der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu Korinth heimkehren.

Den brieflichen Charakter dieses „Briefes“ bezeugen die ersten und wiederum die letzten Kapitel. Auch befaßt sich der zweite Teil mehr oder weniger ausschließlich mit den konkreten Verhältnissen der Gemeinde zu Korinth. Der erste Teil hingegen, die größere Hälfte des Ganzen, verläuft in abstrakten, theoretischen, unbrieflichen Ausführungen, allgemeinen Ermahnungen, wie sie sonst den Gegenstand erbaulicher Ansprachen zu bilden pflegten. Die Form des Briefes war eben, wie wir dies schon beim Barnabasbriefe beobachten konnten, Literaturform geworden und diente zur Einkleidung der verschiedenartigsten Stoffe. Wahrscheinlich hat auch der Verfasser selbst seinem Schreiben eine gewisse literarische Existenzberechtigung geben, eine den Augenblick überdauernde Bedeutung sichern wollen. Der erste Teil ist geradezu eine an die gesamte Gemeinde gerichtete Predigt, welche von Orts- und Zeitumständen völlig absieht und wohl von

vornherein auf wiederholte Vorlesung beim Gottesdienste berechnet ist. Die soeben angezogenen Worte des Bischofs Dionysius von Korinth würden beweisen, daß Klemens seinen Zweck erreicht hat.

3. Nähere Würdigung des Briefes. — Das Altertum hat diesen Korintherbrief sehr hoch geschätzt. Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) nennt denselben eine sehr tüchtige Schrift (*ἱκανωτάτην γραφήν*) und weist, gewissermaßen zur Erläuterung der Vortrefflichkeit der Schrift, darauf hin, daß Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) gesehen und mit ihnen verkehrt habe, daß die Predigt der Apostel ihm noch in den Ohren töne, ihre Lehre ihm noch vor Augen stehe. Klemens von Alexandrien hat den Brief, wie schon Eusebius hervorhob (Hist. eccl. 6, 13, 6), sehr häufig benutzt, bald stillschweigend, bald ausdrücklich. Eusebius selbst redet von einem bedeutungsvollen und bewunderungswürdigen Briefe (*ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία*), welcher bei allen anerkannt sei und in früherer wie in gegenwärtiger Zeit in sehr vielen Kirchen (*ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις*) öffentlichen Gebrauches sich erfreue (a. a. O. 3, 16; 3, 38, 1). Die gleichlautende Bemerkung bei Hieronymus (De vir. ill. 15: in nonnullis locis publice legitur) ist wohl nur aus Eusebius herübergenommen. Aber noch im 5. Jahrhundert hat man den Brief in den berühmten alexandrinischen Bibelkodex aufgenommen und unmittelbar hinter das letzte Buch des Neuen Testamentes gestellt.

Andern Schriftwerken der nachapostolischen Zeit sind mehr oder weniger ähnliche Ehren erwiesen worden. Keines konnte besser begründeten Anspruch darauf erheben als das Schreiben des hl. Klemens. „Es ist das erste und bleibt für immer ein Muster eines Pastoralschreibens, würdig des Schülers Petri und des Oberhauptes der katholischen Kirche.“ [1] Die immerhin peinliche Aufgabe, welche ihm angesichts der Verhältnisse zu Korinth zufiel, hat Klemens mit großer Umsicht und gereifter Menschenkenntnis, mit zartester Schonung sowohl wie mit ergreifendstem Ernste ausgeführt. Er hat sich jedoch nicht damit begnügt, die Ruhestörer zur Ordnung zu verweisen, er hat, weiter ausgreifend, ein umfassendes Bild echt christlichen Lebenswandels gezeichnet, reich umsäumt von Beispielen der „Väter“, d. i. der Frommen des Alten Testamentes. Über alles das, was denjenigen, welche fromm und gerecht wandeln wollen, besonders förderlich sei, hat er sich, wie er selbst gegen Schluß hervorhebt, einläßlich aussprechen wollen, ohne auch nur einen einzigen Punkt (*τόπον*) unberührt zu lassen (c. 62, 1—2). Dabei vertritt er eine überaus edle und hohe Auffassung des christlichen Lebensideals, und in dem Bewußtsein, als Vertreter Gottes zu reden (c. 59, 1), führt er eine kraft- und würde-

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 61.

volle Sprache. Im zweiten Teile, welcher sich mehr den augenblicklichen Zuständen und Bedürfnissen der korinthischen Gemeinde zuwendet, wird der Ton der Paränese naturgemäß lebhafter und bewegter. Durch die Warnungen vor Zwist und Spaltung flutet eine hinreißende Beredsamkeit. Es wird alles zusammengefaßt, was belehren und rühren, beschämen und erheben, erschüttern und begeistern kann. Der Ausdruck ist verhältnismäßig sehr rein und korrekt. Das Prädikat „klassisch-griechisch", welches Möhler-Reithmayr[1] ihm gaben, enthielt freilich eine Übertreibung. Mit Recht aber nannte Photius den Ausdruck „einfach und klar und der kirchlichen und ungekünstelten Redeweise entsprechend"[2]. Jedenfalls hat der Verfasser auch die formelle Seite seines Schreibens wohl überdacht und sorgfältig geschliffen. „Er disponiert nicht nur sehr gut, sondern er verwendet auch die natürlichen Klangmittel der griechischen Sprache mit einer Kunstfertigkeit, welche beim Vorlesen oder Lautlesen so wenig ihre Wirkung verfehlen konnte als Tertullians ähnliche ‚Schlager'."[3]

Bemerkenswert ist die bei aller Klarheit und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses doch vorzugsweise dem Alten Testamente zugekehrte Sinnesweise des Verfassers. So selten er Stellen des Neuen Testamentes berücksichtigt, so häufig, ja unablässig drängen sich ihm Zitate aus dem Pentateuch, den Psalmen und den Propheten auf. Auch die Tugendbeispiele, zu deren Nachfolge er auffordert, sind weit überwiegend dem Alten Bunde entnommen. „In dieser Beziehung steht sein Brief in einem auffallenden Kontraste zu den ganz von neutestamentlichen Ideen, Wendungen und Erinnerungen durchzogenen und beherrschten Briefen des Ignatius und des Polykarpus."[4] Augenscheinlich hatte er mit Vorliebe durch die Lektüre des Alten Testamentes seinen Geist genährt und gebildet, und vermutlich ist er, wie schon gesagt, ein geborener Jude gewesen[5]. Von den neutestamentlichen Schriften sind es vornehmlich einige Briefe des hl. Paulus, welche zwar nicht angezogen, aber doch verwertet werden. Angezogen wird nur der erste Korintherbrief (c. 47, 1), von welchem Klemens begreiflicherweise um so lieber Gebrauch machte, als derselbe ja gleich-

---

[1] A. a. O. 57. [2] Phot., Bibl. cod. 126.

[3] Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901, 148 f.

[4] v. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung[2], Regensburg 1868, 322.

[5] Die Möglichkeit, daß ein Heidenchrist so geschrieben habe, soll nicht bestritten werden. Nur müßte dieser Heidenchrist schon frühzeitig in die Kirche eingetreten und in der Lesung der heiligen Schriften ergraut sein. Die Annahme judenchristlicher Herkunft scheint aber auch schon durch den sprachlichen Ausdruck des Briefes empfohlen zu werden. Vgl. Nestle in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usw. 1, 1900, 178 ff.

falls Parteiungen in der korinthischen Christengemeinde betraf. Außerdem sind hauptsächlich der Römerbrief, und wie schon Eusebius hervorhob (a. a. O. 3, 38, 1), der Hebräerbrief benutzt, indem bald Gedanken, bald auch Ausdrücke entlehnt werden[1].

Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Briefes beruht vor allem darauf, daß derselbe ein tatsächliches, aber um so lauter sprechendes Zeugnis für den Primat der römischen Kirche ist. Die früher beliebte Vermutung, die Gemeinde zu Korinth habe selbst die Vermittlung und Entscheidung der römischen Kirche nachgesucht, läßt sich mit verschiedenen Wendungen des Briefes selbst (c. 1, 1; 47, 6—7) nicht wohl vereinbaren. Das Ansehen der römischen Kirche erstrahlt aber nur in um so hellerem Lichte, wenn vielmehr anzunehmen ist, dieselbe habe unaufgefordert eingegriffen[2], weil sie es als ihre Aufgabe erkannte, die gestörte kirchliche Ordnung zu Korinth wiederherzustellen. Und dieser Annahme entspricht der ganze Ton des Briefes. Der Verfasser tritt als Richter, und wie schon bemerkt, als Stellvertreter Gottes auf; er redet wie ein Vorgesetzter zu Untergebenen; er beginnt mit dem Ausdrucke des Bedauerns, daß er verhindert gewesen, schon früher den Verwicklungen zu Korinth seine Aufmerksamkeit zuzuwenden (ἐπιστροφὴν ποιεῖσθαι, c. 1, 1), und schließt mit der Erklärung, für den Fall des Ungehorsams einzelner (ἐάν τινες ἀπειθήσωσιν) werde er sich bewußt sein, seine Pflicht getan zu haben (ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα, c. 59, 2).

Als wirkungsvolles Finale ist dem zweiten Teile des Briefes ein langes und schönes Gebet angefügt (c. 59, 2 bis 61, 3), welches zeigen soll, wie die römische Kirche fort und fort die Anliegen der ganzen Christenheit umfaßt. Höchst wahrscheinlich ist es ein zu Rom in ständigem Gebrauch befindliches Gemeindegebet, der Form nach teils Poesie teils getragene Prosa, dem Inhalte nach teils Preis des mächtigen und erhabenen Gottes teils Bitte, um Hilfe in irdischer Not und um Nachlassung der Sünden, oder Fürbitte, für die Auserwählten und die Menschen insgesamt und insonderheit für den Kaiser und die Obrigkeit. „Laß uns", heißt es gegen Ende, „gehorsam sein deinem allmächtigen und hochherrlichen Namen und unsern Herrschern und Machthabern auf Erden (τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς)[3]. Du, Herr, hast ihnen kraft deiner erhabenen und unaussprechlichen Macht die Gewalt des Königtums gegeben, auf daß wir die von

[1] Vgl. Scherer, Der erste Klemensbrief an die Korinther, Regensburg 1902, 71—84: „Das Neue Testament im Klemensbrief."

[2] Diese Annahme verficht auch R. Knopf, Der erste Klemensbrief, Leipzig 1899, 160 ff.

[3] Ganz verfehlt war es, wenn Wehofer (Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie 207 ff) in den „Herrschern und Machthabern auf Erden" nicht den Kaiser und die weltliche Obrigkeit, sondern die Presbyter der Gemeinde erkennen wollte.

dir ihnen gegebene Herrlichkeit und Ehre anerkennen und uns ihnen unterordnen, in keinem Stücke deinem Willen widerstreitend. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Festigkeit, auf daß sie der von dir ihnen gegebenen Herrschaft ohne Anstoß walten. Denn du, Herr, himmlischer König der Welten, gibst den Menschenkindern Herrlichkeit und Ehre und Gewalt über das, was auf Erden ist. Du, Herr, richte ihren Sinn nach dem, was gut und wohlgefällig ist vor dir, damit sie in Frieden und Sanftmut fromm der von dir ihnen gegebenen Herrschaft walten und deiner Barmherzigkeit teilhaftig werden." [1]

Die lehrhaften Ausführungen des Briefes im engeren Sinne des Wortes bewegen sich, wie im voraus zu erwarten, in erster Linie um die Bedeutung und die Autorität der kirchlichen Hierarchie. Klemens führt diese Hierarchie auf göttliche Einsetzung zurück. „Die Apostel haben ihre Botschaft an uns von dem Herrn Jesus Christus erhalten, Jesus Christus ist von Gott ausgesandt worden; also Christus von Gott und die Apostel von Christus, beides wohl geordnet nach dem Willen Gottes" (c. 42, 1—2). Die Apostel ihrerseits aber haben Sorge dafür getragen, daß die Vollmachten, welche sie selbst vom Herrn empfangen hatten, beständig in der Kirche fortdauerten. Sie haben „die Erstlinge der Bekehrten nach Prüfung ihres Geistes zu Bischöfen und Diakonen (*εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*) der künftigen Gläubigen bestellt" (c. 42, 4), und sie haben „weiterhin die Verordnung (*ἐπινομήν?*) gegeben, daß wenn diese (die vorhin genannten Bischöfe und Diakonen) entschlafen wären, andere erprobte Männer ihr Amt überkämen" (c. 44, 2). Nur an jener einen Stelle c. 42, 4 ist bei Klemens von *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* die Rede, während sonst die kirchlichen Vorsteher stets *οἱ πρεσβύτεροι* betitelt werden. Das letztere Wort wird also, im Anschluß an die Sprache des Neuen Testamentes, in weiterem Sinne gebraucht und umfaßt jedenfalls auch die Bischöfe. Ob umgekehrt in das Wort *ἐπίσκοποι*, welches im Gegensatze zu *διάκονοι* die Amtsträger höheren Ranges bezeichnet, auch die Priester einzubegreifen sind, muß dahingestellt bleiben; manche Gemeinde der Urkirche mag nur einen Bischof und Diakone gehabt haben. Das Vorsteheramt selbst stellt Klemens als ein eigentliches Priestertum, ähnlich dem hieratischen Priestertum des Alten Bundes, dar. Als die vornehmste Funktion desselben wird die „Darbringung der Gaben" hervorgehoben (c. 44, 4)[2].

[1] Vgl. zu diesem Gebete E. Frhr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 192—207.

[2] Die Anschauungen des Briefes über die Verfassung der Kirche beleuchten Scherer a. a. O. 241 ff; Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., Mainz 1904, 74 ff.

Unter den historischen Zeugnissen des Briefes ist die Bemerkung über das Lebensende der beiden Apostelfürsten (c. 5), gelegentlich der Warnung vor Neid und Eifersucht, von besonderem Interesse. „Fassen wir unsere guten Apostel ins Auge, Petrus, welcher um ungerechter Eifersucht willen nicht die eine oder andere, sondern sehr viele Drangsale erduldet hat und, nachdem er so Zeugnis abgelegt (*μαρτυρήσας*), an den wohlverdienten Ort der Herrlichkeit gewandert ist. Um Eifersucht und Streit willen hat Paulus den Preis der Ausdauer errungen; nachdem er siebenmal Ketten getragen hatte, verjagt und gesteinigt worden und im Orient wie im Okzident Herold geworden war, hat er den erlauchten Ruhm seines Glaubens empfangen; nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis an die Grenze des Okzidentes gekommen war (*ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως*, so viel als bis nach Spanien) und unter den Machthabern Zeugnis abgelegt hatte (*μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, unter den Machthabern zu Rom), ist er so von dieser Welt geschieden und an den heiligen Ort gewandert, das erhabenste Vorbild der Ausdauer." Daß wie Paulus, so auch Petrus zu Rom sein Blut vergossen, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, wohl aber vorausgesetzt. In dieser Voraussetzung fährt Klemens fort: „Diesen Männern von heiligem Wandel hat sich eine große Schar von Auserwählten angereiht, welche um der Eifersucht willen viele Mißhandlungen und Foltern erduldet haben und so das schönste Muster unter uns geworden sind" (*ἐν ἡμῖν* = unter uns Christen zu Rom)[1].

4. Überlieferung. — Überliefert ist der Korintherbrief in Verbindung mit einer weiter unten (§ 38) noch zu würdigenden Predigt, welche fälschlich als zweiter Brief des hl. Klemens an die Korinther galt. Diese zwei Briefe, der Kürze halber mag der herkömmliche Ausdruck beibehalten werden, sind in zwei Handschriften auf uns gekommen: in dem schon wiederholt erwähnten Cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056 (§ 9, 4; 10, 4) und in dem sog. Cod. Alexandrinus, der bekannten griechischen Bibelhandschrift aus dem 5. Jahrhundert, welche in der Bibliothek des Britischen Museums zu London aufbewahrt wird. In dem Cod. Alexandrinus, seinen elf letzten Blättern, ist jedoch der Text unserer Briefe mehrfach verstümmelt. Der erste Brief zeigt gegen Ende infolge Ausfalls eines Blattes eine große Lücke (c. 57, 6 bis c. 63). Von dem zweiten Briefe ist nur c. 1 bis 12, 5

[1] Zur Übersetzung und Erklärung der Worte über Petrus und Paulus vgl. auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament 1^3, Leipzig 1906, 443 f 448 ff. — Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 38 ff) hat auf Grund des Klemensbriefes den „Charakter des ältesten Heidenchristentums" zu bestimmen versucht, und zwar dahin, daß dieses Christentum „eine sittliche Bewegung gewesen" (S. 42; vgl. S. 55). Mit besonderer Genugtuung wird festgestellt, daß Klemens „von Wundern fast gar nicht spricht", weder da, wo er das Idealbild einer christlichen Gemeinde zeichne, noch da, wo er das Wirken Gottes schildere (S. 46). Die ganze „Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums" ist auf das argumentum e silentio gestellt. Wie wenig Klemens Anlaß hatte, viel von Wundern zu sprechen, zeigt im einzelnen van Laak, Harnack et le miracle d'après son étude sur Clément de Rome, Paris 1911.

erhalten; zwei Fünftel des Ganzen fehlen. Außerdem sind auf den noch vorhandenen Blättern der Handschrift viele Buchstaben und ganze Wörter entweder völlig verschwunden oder doch nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen. Eine ausgezeichnete photographische Wiedergabe ließen die Kuratoren des Britischen Museums 1879 und wiederum 1880 erscheinen: Facsimile of the Codex Alexandrinus. Vol. 4: New Testament and Clementine Epistles, London 1879 1880. Einen Abdruck des Textes beider Briefe nach dem Cod. Alexandrinus gab C. Tischendorf in der „Appendix codicum celeberrimorum, Sinaitici, Vaticani, Alexandrini", Lipsiae 1867, 2°, 29—52. und wiederum in der Sonderausgabe: Clementis Romani epistulae. Ad ipsius Cod. Alex. fidem ac modum repetitis curis ed. C. de T., Lipsiae 1873, 4°. — Die Lücken des Cod. Alexandrinus werden ausgefüllt durch den Cod. Hierosolymitanus (fol. 51v—76r), aus welchem Ph. Bryennios 1875 zum erstenmal den vollständigen Text beider Briefe veröffentlichte. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινουπόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875, 8°. Eine kleine Nachlese zu dem Texte beider Briefe hat der Herausgeber auf Grund einer neuen Vergleichung der Handschrift seiner Edition der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. 103—104, beigegeben. Ein photographisches Faksimile des gesamten Textes beider Briefe findet sich bei Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1, London 1890, 1, 421—474.

Eine alte und recht sorgsame syrische Übersetzung beider Briefe hat sich in einem Manuskripte vom Jahre 1170 erhalten, welches aus der Bibliothek des Orientalisten J. Mohl (gest. 1876) in die Universitätsbibliothek zu Cambridge überging. Es ist eine Abschrift des syrischen Neuen Testamentes (außer der Apokalypse) nach der Rezension des Thomas von Heraklea, und zwischen den Brief Judä und den Römerbrief sind unsere beiden Briefe eingeschoben. Die wichtigsten Lesarten dieser Übersetzung veröffentlichte Lightfoot, St. Clement of Rome. An Appendix, London 1877, 397—470; vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1. London 1890, 1, 129 bis 146. Den gesamten Text beider Briefe edierte R. L. Bensly bzw. nach dessen Tode R. H. Kennett: The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes, London 1899, 4°. Ein anderweitig überliefertes syrisches Fragment des zweiten Briefes ward syrisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei I. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata 4, Paris. 1883, 1—2 276. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Briefe des römischen Klemens und ihre syrische Übersetzung: Zeitschr. f. wissenschaftl Theol. 20, 1877, 549—562. Fr. X. Funk, Die syrische Übersetzung der Klemensbriefe: Theol. Quartalschrift 59, 1877, 477—498.

Nicht geringes Aufsehen erregte die Entdeckung einer alten lateinischen Übersetzung des ersten der beiden Briefe durch G. Morin. Unter der Aufschrift „Epistola Clementis ad Corinthios" fand sich diese Übersetzung in einem früher der Klosterbibliothek zu Florennes angehörigen, jetzt im Grand Séminaire zu Namur befindlichen Manuskripte des 11. Jahrhunderts. Dieselbe reicht wohl noch in das 2. Jahrhundert zurück, ist in vulgär-lateinischer Sprache geschrieben und gibt einen vorzüglichen griechischen Text sehr wörtlich wieder. S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima. Edidit G. Morin, Maredsoli 1894, 4° (Anecdota Maredsolana 2). Vgl. A. Harnack, Über die jüngst entdeckte lateinische Übersetzung des ersten Klemensbriefes: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1894, 261—273. Ders., Neue

Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des ersten Klemensbriefes: ebd. 601–621. E. Wölfflin, Die lateinische Übersetzung des Briefes des Klemens an die Korinther: Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 9, 1894, 81–100. H. Kihn, Die lateinische Übersetzung des Klemensbriefes und eine angeblich pseudoisidorische Fälschung[1]: Theol. Quartalschrift 76, 1894, 540–549.

Schließlich ist der erste Brief auch noch in zwei koptischen Übersetzungen aufgefunden worden, welche zugleich beide die älteste, frühzeitig ausgestorbene koptische Mundart, den achmimischen Dialekt, reden. Die eine dieser Übersetzungen ward nach einer wohl noch ins 4. Jahrhundert zurückreichenden, in der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen Handschrift herausgegeben von C. Schmidt, Der erste Klemensbrief in altkoptischer Übersetzung, Leipzig 1908: Texte und Untersuchungen usw. 32, 1. Zu bedauern ist, daß die Handschrift fünf Blätter und damit den Text von c. 34, 5 bis 42, 2 eingebüßt hat. Ungleich trauriger aber ist es um den zu Straßburg liegenden Papyrus bestellt, welcher von der andern koptischen Übersetzung Kunde gibt. Derselbe mag im 5. Jahrhundert geschrieben sein, ist jedoch nur mehr in Fetzen erhalten und bricht mit c. 26, 2 völlig ab. Der Text ward ediert von Fr. Rösch, Bruchstücke des ersten Klemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek, mit biblischen Texten derselben Handschrift, Straßburg 1910, 4°.

Die griechischen Handschriften, aus welchen diese koptischen Übersetzungen geflossen sind, enthielten ungefähr denselben Text. Auch standen sie im großen und ganzen den zwei noch vorliegenden griechischen Handschriften entschieden näher als der syrischen oder der lateinischen Übersetzung. Doch fehlt es nicht an Stellen, an welchen die Vorlagen der Kopten gegen die erhaltenen griechischen Handschriften Stellung nehmen und gleichzeitig mit dem Syrer oder, was häufiger der Fall ist, mit dem Lateiner zusammengehen. Keiner der sechs Texteszeugen, das scheint durch die Untersuchungen von Schmidt (a. a. O. 18 ff) und Rösch (a. a. O. xv ff) klargestellt zu sein, kann absolute Autorität beanspruchen. Die zwei griechischen Handschriften verdienen gleiches Vertrauen, so daß nicht mehr einer derselben, sei es dem Cod. Alexandrinus (so unter den bisherigen Herausgebern, vgl. Abs. 5, namentlich Lightfoot), sei es dem Cod. Hierosolymitanus (so namentlich Bryennios) der Vorzug gegeben werden darf, sondern ein eklektisches Verfahren einzuhalten und von Fall zu Fall eine Entscheidung zu treffen ist. Endlich erscheint es bedenklich, einer syrischen oder

[1] Nach Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 266 ff 619 ff) soll in der lateinischen Übersetzung des ersten Briefes der Passus vom Gehorsam gegen die Obrigkeit, c. 60–61, in pseudoisidorischem Sinne gefälscht sein; mittels absichtlicher Änderungen des Wortlautes soll ein Abschreiber die Anschauung eingetragen haben, „daß alle Könige und Fürsten dem Papste und seinen Priestern untertan seien". Man kann bekanntlich, wenn man will, auch hinter den unschuldigsten Äußerungen schwarze Pläne wittern. Irgend ein Kopist der lateinischen Übersetzung hat, so scheint es, den Text seiner Vorlage auffällig oder anstößig gefunden und diese oder jene kleine Korrektur vorgenommen. Was er gestrichen, was er eingesetzt, was er überhaupt gewollt hat, läßt sich nicht bestimmen. In der überlieferten Gestalt ist der Text schlechterdings nicht lesbar und augenscheinlich verderbt, und das allein dürfte genügen, um den unbefangenen Kritiker erkennen zu lassen, daß von einer Fälschung nicht die Rede sein kann. Vgl. Kihn a. a. O.

lateinischen Sonderlesart zu folgen, welche nicht auch durch die Kopten empfohlen wird (Lightfoot dürfte dem Syrer und Knopf dem Lateiner zu weit entgegengekommen sein).

5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Die editio princeps der beiden Briefe besorgte P. Junius (Young), Oxford 1633; 2. Aufl. 1637. Aus dieser Ausgabe nahm J. B. Cotelier die Briefe in seine „Patres aevi apostolici", Paris 1672, auf, und in der Folge haben dieselben in allen Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter eine Stelle gefunden. S. § 7. Hervorzuheben ist noch die Sonderausgabe beider Briefe von J. C. M. Laurent, Leipzig 1870; 2. Aufl. 1873. Über Tischendorfs Abdrucke des Cod. Alexandrinus s. Abs. 4. Alle bis zum Jahre 1875 erschienenen Ausgaben der beiden Briefe gehen nach dem Abs. 4 Gesagten direkt oder indirekt auf den Cod. Alexandrinus zurück, weisen also auch die vorhin bezeichneten Lücken auf. Nachdem Bryennios 1875 auf Grund des Cod. Hierosolymitanus den vollständigen Text der beiden Briefe herausgegeben hatte, ließen Hilgenfeld sowohl wie v. Gebhardt und Harnack ihre Ausgaben vom Jahre 1866 bzw. 1875 in einer zweiten Auflage erscheinen, in welcher jene Lücken ausgefüllt sind. Lightfoot trug in einer Appendix zu seiner Ausgabe vom Jahre 1869 die neu aufgefundenen Stücke nach, London 1877. Funk konnte zu seiner Ausgabe vom Jahre 1878 auch Lightfoots Mitteilungen über die syrische Übersetzung der beiden Briefe verwerten. Lightfoots Ausgabe erschien 1890 (nach des Herausgebers Tode, 21. Dez. 1889) in zweiter, bedeutend vermehrter Auflage unter dem Titel: „The Apostolic Fathers, Part 1", und in dieser neuen Gestalt ist sie unter sämtlichen bisherigen Editionen weitaus die reichhaltigste. Den ersten der beiden Briefe rezensierte unter Benutzung der 1894 von Morin veröffentlichten lateinischen Übersetzung R. Knopf: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 20, 1, Leipzig 1899. Die neueste Rezension beider Briefe findet sich bei Funk, Patres apostolici[2], 1, 1901. Inzwischen sind, wie schon bemerkt (Abs. 4), für die Rezension des ersten Briefes in den koptischen Übersetzungen wichtige neue Hilfsmittel gewonnen worden.

Moderne Übersetzungen beider Briefe wurden § 7 aufgeführt. Eine englische Übersetzung beider Briefe auch bei Lightfoot, S. Clement of Rome. An Appendix, 1877, 345—390, und wiederum bei Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1, 1890, vol. 2, 271—316. Eine deutsche Übersetzung des ersten Briefes auch bei H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. 4, 1—2, Mainz 1904, 130—175. Eine deutsche Übersetzung des ersten Briefes nebst Kommentar von R. Knopf bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 84—112; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 173—190.

Über den ersten Korintherbrief handeln: R. A. Lipsius, De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio, Lipsiae 1855, 8°. K. Wieseler, Über den Brief des römischen Klemens an die Korinther: Jahrbb. für deutsche Theol. 22, 1877, 353—406. J. M. Cotterill, Peregrinus Proteus: An investigation into certain relations subsisting between De morte Peregrini, The two Epistles of Clement to the Corinthians, The Epistle to Diognetus, The Bibliotheca of Photius and other writings, Edinburgh 1879, 8°. (Cotterill hat sich den Spaß gemacht, den Beweis anzutreten, daß 13 vermeintliche Schriften des Altertums, unter ihnen die im Titel seines Werkes aufgeführten Schriften, erst im Zeitalter der Renaissance oder doch nicht viel früher von einem literarischen „Proteus" gefälscht worden seien.) A. Brüll,

Der erste Brief des Klemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung, Freiburg i. Br. 1883, 8°. W. Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe, Göttingen 1891, 8°. L. Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus: Neue Jahrbb. für deutsche Theol. 1, 1892, 325—480. G. Courtois, L'épître de Clément de Rome (Thèse), Montauban 1894, 8°. J. P. Bang, Studien über Klemens Romanus: Theol. Studien und Kritiken 71, 1898, 431—486. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épitre de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas (Thèse), Lyon 1900, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt" des Hermas, Leipzig 1901, 8°. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901, 137—217: „Der erste Klemensbrief". W. Scherer, Der erste Klemensbrief an die Korinther, nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der kath. Kirche am Ausgang des ersten christl. Jahrhunderts untersucht, Regensburg 1902, 8°. E. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom (1 Kor): Zeitschr. f. kathol. Theol. 26, 1902, 466—491 701—728. V. Schweitzer, Glaube und Werke bei Klemens Romanus: Theol. Quartalschrift 85, 1903, 417—437 547—575. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904, 1—170: „Der erste Klemensbrief". Vgl. Völter, Bemerkungen zum ersten Klemensbrief: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 7, 1906, 261—264. G. A. van den Bergh van Eysinga, Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eerste brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908, 8°. Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbriefe: Texte und Untersuchungen usw. 34, 2b, Leipzig 1909. A. Harnack, Der erste Klemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 38—63. Vgl. H. van Laak, Harnack et le miracle d'après son étude sur Clément de Rome. Traduction de l'italien par Ch. Senoutzen, Paris 1911, 8°. J. R. Harris, On an obscure quotation in the first Epistle of Clement: Journ. of Biblical Literature 29, 1910, 190—195 (zu dem Moseszitate 1 Clem. 17, 6). Praetorius, Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis: Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, 347—363 501—528.

6. Unechte Schriften. — Außer dem sog. zweiten Korintherbriefe sind noch zahlreiche andere Schriften morgen- und abendländischer Herkunft fälschlich mit dem Namen des hl. Klemens geschmückt worden. Die ältesten und wichtigsten derselben, zugleich die Quellen oder Vorbilder der meisten jüngeren, die sog. Klementinen, Rekognitionen und Homilien, romanhafte Erzählungen über das Leben des Klemens, die sog. Apostolischen Konstitutionen, ein kirchenrechtliches Sammelwerk, sowie die zwei nur syrisch überlieferten Briefe des Klemens an die Ehelosen werden in späteren Bänden ausführlicher zu besprechen sein. Eine in arabischer und äthiopischer Sprache auf uns gekommene „Apocalypsis Petri per Clementem" soll noch gegen Ende dieses Bandes (§ 45, 1) erwähnt werden. — Eine gleichfalls arabisch und äthiopisch überlieferte Schrift kirchenrechtlichen Inhalts unter dem Titel „Brief des Petrus oder Kanones des Klemens" ist aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt worden durch W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 8, 165—175. — Die Jakobiten oder syrischen Monophysiten schreiben Klemens eine Liturgie zu, welche Renaudot in seiner bekannten Sammlung „Liturg. Orient. Coll." Paris 1716, 2, 186—201 in lateinischer Übersetzung veröffentlichte. Ein Abdruck der Übersetzung findet sich bei Migne, PP. Gr. 2,

603—616. Die Herkunft dieser Liturgie ist noch nicht näher untersucht worden. Wohl zu unterscheiden ist die im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen enthaltene Liturgie, welche auch nicht selten Klementinische Liturgie genannt wird. — Ein Dekret des Papstes Klemens über die zwölf Freitage, an denen jeder Christ bei Wasser und Brot fasten soll, edierte in griechischer und lateinischer Sprache G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica: Studi e Testi 5, Roma 1901, 80—81 (lateinisch), 238 bis 241 (griechisch). An der Spitze der pseudo-isidorischen Sammlung päpstlicher Dekretalen, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, stehen fünf Briefe des hl. Klemens. Der erste, an Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, gerichtet, ist in seinem Anfange identisch mit dem den klementinischen Homilien als Begleitschreiben vorangehenden Briefe des Klemens an Jakobus; der folgende, größere Teil ist von Pseudo-Isidor aus einer Reihe älterer Dokumente kompiliert. Der zweite Brief, gleichfalls an Jakobus adressiert, ist wenigstens zu einem großen Teile auch schon vor Pseudo-Isidor als Brief des Klemens in Umlauf gewesen. Die drei übrigen Briefe hat der Fälscher selbst erst fabriziert, und den Stoff hat er hauptsächlich den klementinischen Rekognitionen entnommen. Der dritte Brief wendet sich an die Gesamtkirche, an alle Kleriker und alle Gläubigen; der vierte an zwei angebliche Schüler des Klemens, Julius und Julianus; der fünfte an die Christen zu Jerusalem. Gedruckt sind diese fünf Briefe in den Ausgaben der pseudo-isidorischen Sammlung (Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. P. Hinschius, Lipsiae 1863, 8°, 30—66), in dem ersten Bande der Konziliensammlungen von Hardouin und von Mansi usf. Eine auszügliche deutsche Übersetzung gibt S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste 1, Kempten 1875: Bibl. der Kirchenväter. Zu dem fünften Briefe, an die Christen zu Jerusalem, welchen Gratian fast vollständig in sein „Decretum“ aufnahm, vgl. J. Mausbach, Der „Kommunismus“ des hl. Klemens von Rom: Historisch-politische Blätter 116, 1895, 340—349.

§ 12. Ignatius von Antiochien.

(1. Die sieben Briefe. 2. Der Römerbrief im besondern. 3. Die Überlieferung der Briefe. 4. Geschichte der Ignatius-Frage. 5. Die Echtheit der sieben Briefe. 6. Unechte Briefe und Schriften. 7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. 8. Evodius von Antiochien.)

1. Die sieben Briefe. — Ignatius, auch Theophorus genannt, der zweite oder mit Einschluß des hl. Petrus der dritte Bischof von Antiochien in Syrien, hat zur Zeit des Kaisers Trajan, 98—117, die Märtyrerkrone erlangt. Er ward unter militärischer Bewachung von Antiochien nach Rom verbracht und dort den wilden Tieren vorgeworfen. Unterwegs schrieb er sieben Briefe, welche im griechischen Originale und in verschiedenen alten Versionen überliefert sind.

Die ersten vier Briefe schrieb oder diktierte[1] er zu Smyrna. Er war, wie es scheint, zu Schiff von Antiochien bzw. von der Hafenstadt Seleucia aus bis nach Cilicien oder Pamphylien gefahren und ist dann, wie die Briefe selbst unzweideutig dartun, zu Land durch

[1] Deutliche Spuren des Diktates dürften in den vielen nicht durchgeführten Sätzen vorliegen.

Kleinasien gezogen[1]. Zu Smyrna, der ionischen Hafenstadt, ward längerer Aufenthalt genommen, und es fanden sich Abgesandte mehrerer kleinasiatischen Gemeinden ein, um dem Bekenner ihre Verehrung zu bezeugen. Den Abgesandten von Ephesus, von Magnesia und von Tralles händigte Ignatius Briefe an die betreffenden Gemeinden ein, in welchen er mit dem Ausdrucke seines Dankes warme Worte über kirchlichen Einheitssinn, Mahnungen zu möglichst engem Anschluß an den Bischof und Warnungen vor Irrlehrern verbindet. Unter diesen Irrlehrern sind Judaisten und Doketen oder, wohl richtiger, judaistische Doketen verstanden, welche nach den Schilderungen des Heiligen jüdisch leben (Magn. 8, 1; 10, 3) und zugleich die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn bestreiten und sein Leiden auf bloßen Schein zurückführen (τὸ δοκεῖν, Trall. 10). Als sicherstes Mittel, den Verführungskünsten der Irrlehrer Trotz zu bieten, und überhaupt als die Grundlage und das Kennzeichen echt christlichen und gottgefälligen Lebenswandels empfiehlt Ignatius auf das nachdrücklichste freudige Unterwürfigkeit gegen die kirchlichen Obern. Den Christen von Ephesus schreibt er: „Wen immer der Hausherr zur Verwaltung seines Hauswesens sendet, den müssen wir aufnehmen wie denjenigen, welcher ihn gesandt hat. Den Bischof müssen wir also offenbar wie den Herrn selbst ansehen“ (Eph. 6, 1). Die Magnesier ermahnt er: „Befleißigt euch, alles in Gottes-Eintracht (ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ) zu tun, indem der Bischof an Gottes Statt den Vorsitz führt und die Priester die Stelle des Senates der Apostel einnehmen und die Diakonen, die ich innigst liebe, betraut sind mit dem Dienste Jesu Christi, welcher vor Zeiten beim Vater war und am Ende (der Zeiten) erschienen ist“ (Magn. 6, 1). Und der Gemeinde zu Tralles ruft er noch einmal zu: „Alle sollen die Diakonen ehren wie Jesum Christum, ebenso auch den Bischof, welcher das Abbild des Vaters ist, die Priester aber wie den Senat Gottes und wie das Kollegium der Apostel. Ohne diese (kirchlichen Obern) ist von einer Kirche keine Rede“ (Trall. 3, 1).

Einen vierten Brief richtete Ignatius, gleichfalls von Smyrna aus, an die Christen zu Rom. Er hatte entweder die Nachricht erhalten oder er glaubte vermuten zu dürfen, daß die Römer Schritte tun würden, sein Leben zu retten, etwa durch Appellation an den Kaiser versuchen würden, das Todesurteil rückgängig zu machen. Ignatius fürchtet ihre Liebe (Rom. 1, 2); eben das, was sie verhüten wollen, bildet den Gegenstand seiner glühendsten Sehnsucht; er will durch die Zähne der wilden Tiere gemahlen werden, um als reines Brot Christi erfunden zu werden (Rom. 4, 1). Er beschwört also die römischen Brüder in der rührendsten Weise, kein unzeitiges Mitleid

[1] Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 250—295: „Die Reise des Ignatius“.

mit ihm zu haben und ihn der Gnade des Martyriums nicht zu berauben. In der Aufschrift des Briefes wird die römische Kirche mit einer Reihe von ehrenden Prädikaten geschmückt, in welchen man von jeher eine Bezeugung des höheren Ranges oder des Primates dieser Kirche erblickt hat. Der Inhalt des Briefes soll sogleich noch einläßlicher dargelegt werden.

Von Smyrna fuhr Ignatius nach Troas, und dort erreichte ihn ein Abgesandter der antiochenischen Gemeinde, welcher die Meldung zu überbringen hatte, daß die Christenverfolgung in Antiochien ein Ende genommen. Zu Troas schrieb nun Ignatius an die Christen zu Philadelphia und zu Smyrna sowie auch an Polykarpus, den Bischof von Smyrna. In den beiden ersten Briefen dankt er für bewiesene Liebe und Teilnahme, mahnt und warnt in den vorhin schon angegebenen Richtungen und bittet endlich, die Adressaten möchten Gesandtschaften nach Antiochien abordnen, um den dortigen Brüdern zu dem wiedererlangten Frieden Glück zu wünschen. Eben diese Bitte wollte Ignatius auch noch andern kleinasiatischen Gemeinden vortragen. Durch unerwartet schnelle Abfahrt von Troas hieran gehindert, ersucht er den Bischof von Smyrna, an seiner Stelle diesen Gemeinden zu schreiben und dieselben zur Absendung von Boten oder Briefen nach Antiochien zu veranlassen. Im übrigen enthält der Brief an Polykarpus goldene Regeln für die Verwaltung des Hirtenamtes. „Stehe fest wie ein Amboß unter den Schlägen des Hammers! Ein guter Athlet empfängt Streiche und erringt doch den Sieg“ (Polyc. 3, 1). Die Briefe an die Philadelphier und die Smyrnäer berühren sich, wie bereits angedeutet, der Sache nach sehr enge mit den drei an erster Stelle genannten Briefen. Eintracht im kirchlichen Leben und Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie ist es, was Ignatius auch diesen Gemeinden auf das eindringlichste ans Herz legt. In dem Briefe an die Philadelphier heißt es: „Befleißigt euch, eine Eucharistie zu feiern; denn es gibt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einen Kelch zur Einigung mit seinem Blute, einen Altar wie auch einen Bischof mit der Priesterschaft und den Diakonen“ (Philad. 4). Auch bei seiner persönlichen Anwesenheit in Philadelphia, auf der Reise nach Smyrna, hatte Ignatius den Gehorsam gegen den Bischof als das Grundprinzip des christlichen Lebens proklamiert. „Ich rief mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: Haltet euch an den Bischof und die Priesterschaft und die Diakonen!“ (Philad. 7, 1.) In dem Briefe an die Smyrnäer wird besonders eingehend die Häresie des Doketismus bekämpft und ihr gegenüber auch betont, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Heilandes Jesus Christus, welches für unsere Sünden gelitten hat, welches vom Vater in seiner Güte wieder auferweckt worden ist (Smyrn. 7, 1). Um den wahren Glauben nicht zu verlieren, sollen auch die Smyrnäer möglichst treu zu dem Bischofe

und der Priesterschaft und den Diakonen stehen (8, 1). „Wo der Bischof sich zeigt, dort soll auch das Volk sein, wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist“ (8, 2). Hier kommt zum erstenmal der Ausdruck *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Gläubigen vor[1].

Von Troas setzte Ignatius nach Neapolis über und durchwanderte Mazedonien und Illyrien. Zu Dyrrhachium (Epidamnus) oder zu Apollonia wird er ein Schiff bestiegen und von Brundisium aus die übrige Strecke zu Fuß zurückgelegt haben. Von seinem Martyrium zu Rom soll später noch die Rede sein.

Seine sieben Briefe, seine letzten Lehr- und Mahnworte, bilden eines der hervorragendsten Denkmäler der altkirchlichen Literatur. Sie sind der unmittelbare Erguß einer für Christus und seine Kirche glühenden und in dieser Glut sich verzehrenden Hirtenliebe. Der Stil ist originell, bilderreich und überaus lebendig, der Ausdruck markig und volltönend. Grammatikalische Unebenheiten sind sehr häufig; der Schwung des Geistes und die Stärke der Empfindung durchbrechen die Kette des schulmäßigen Gedankenvortrages. Norden schreibt: „Eine bedeutende, mit wunderbarer Schärfe ausgeprägte Persönlichkeit atmet aus jedem Wort; es läßt sich nichts Individuelleres denken. Dementsprechend ist der Stil: von höchster Leidenschaft und Formlosigkeit. Es gibt wohl kein Schriftstück jener Zeit, welches in annähernd so souveräner Weise die Sprache vergewaltigte. Wortgebrauch (Vulgarismen, lateinische Wörter), eigene Wortbildungen und Konstruktionen sind von unerhörter Kühnheit, große Perioden werden begonnen und rücksichtslos zerbrochen; und doch hat man nicht den Eindruck, als ob sich dies aus dem Unvermögen des Syrers erklärte, in griechischer Sprache sich klar und gesetzmäßig auszudrücken, so wenig wie man das Latein Tertullians aus dem Punischen erklären kann; bei beiden ist es vielmehr die innere Glut und Leidenschaft, die sich von den Fesseln des Ausdruckes befreit.“[2]

Die einzigartige dogmengeschichtliche Bedeutung der Ignatiusbriefe läßt sich schon der vorstehenden Inhaltsskizze entnehmen. Diese Briefe sind ebenso alte wie schlagende Zeugen der katholischen Kirchenverfassung, des Primates der Kirche von Rom, der monarchischen Organisation der Christengemeinden überhaupt, der Unterschiedenheit der drei sakramentalen Stufen der Hierarchie. Überhaupt aber sind diese Briefe ganz und gar von katholischer Luft durchweht. Die religiös-theologische Gesamtanschauung, von welcher sie getragen

[1] Die Annahme Neumanns (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 37), der Ausdruck gehöre nicht Ignatius an, sondern sei erst nachträglich eingeschoben, ist und bleibt trotz der Empfehlung Harnacks (Theol. Literaturzeitung 1890, 85) doch nur reine Willkür.

[2] Norden, Die antike Kunstprosa[2], Leipzig 1909, 2, 510 f.

werden, faßte Krüger nicht unzutreffend in folgende Sätze: „Im Mittelpunkte steht die Vorstellung von Gottes Haushaltung (οἰκονομία) in der Welt. Gott will Welt und Menschheit aus der Gewalt des Fürsten dieser Welt befreien. Bereits im Judentum ist seine Heilsveranstaltung durch die Propheten vorbereitet. In Jesus Christus, Gottes Sohn, der seit Ewigkeiten beim Vater war, ist Gott menschlich auf Erden erschienen zur Offenbarung eines neuen, ewigen Lebens (Hauptstelle Eph. 19, 3). In Jesus Christus ist Göttliches und Menschliches eins, sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung verbürgen uns das Heil. Er hat die vollkommene Gottesoffenbarung gebracht als der lügenlose Mund, durch den der Vater zu uns redete (Rom. 8, 2), in sich selbst die Erkenntnis Gottes verkörpernd. Er hat sein Fleisch für uns zu einem Gnadenmittel der Unsterblichkeit (Eph. 20, 2) gemacht und durch seine Auferstehung ein weithin sichtbares Panier für alle Völker aufgerichtet (Smyrn. 1, 2). Die Heilstatsachen der evangelischen Geschichte werden stark betont, daneben die volle Gottheit Christi mehrfach ausgesprochen (Christus ist ‚der Gott'), so daß der von der Kirche in späteren Jahrhunderten symbolisch festgelegte Satz ‚wahrer Gott und wahrer Mensch' beim Ignatius mit voller Klarheit zu Tage tritt." [1]

Über die Überlieferung der sieben Briefe, ihres ursprünglichen und ihres interpolierten Textes s. Abs. 3. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der Briefe, mit Ausnahme des Römerbriefes, besorgte J. Voß, Amsterdam 1646. Den Römerbrief veröffentlichte zuerst Th. Ruinart, Paris 1689. Der Text bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, 243—303, ist aus Th. Smith, S. Ignatii epistolae genuinae, Oxonii 1709, genommen; der Text bei Migne, PP. Gr. 5, 625—728, aus Hefele, Opp. Patr. apostol. ed. 3, Tub. 1847. Die besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta: Patr. apostol. opp., rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 2, Lips. 1876; von Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2: S. Ignatius. S. Polycarp, London 1885 1889, 2 vols.; von Funk, Patres apostol.[2] 1, Tub. 1901. Vgl. § 7. Außerdem ist zu nennen die gleichfalls sehr sorgfältig bearbeitete Edition Ad. Hilgenfelds: Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berol. 1902, 8°. Lightfoots Ausgabe bietet das Überlieferungsmaterial am vollständigsten.

Neuere Übersetzungen der Ignatiusbriefe sind schon § 7 verzeichnet worden. Eine englische Übersetzung gibt auch Lightfoot a. a. O. 2, 539–570. Eine gute deutsche Übersetzung gibt auch G. Krüger bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 112–133; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 190—199.

Über den Inhalt und die Lehre der Ignatiusbriefe handeln unter andern Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament (Progr.), Sigmaringen 1871, 4°. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 8°. Th. Dreher, S. Ignatii episc. Antioch. de Christo Deo doctrina (Progr.), Sigmaringae 1877, 4°. A. Brüll, Der Episkopat und die Ignatianischen Briefe: Theol. Quartalschrift 61, 1879,

[1] Krüger bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 114.

248—257. J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt, Mainz 1880, 8°. J. Réville, Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, Paris 1891, 8°. Vgl. Réville, Les origines de l'épiscopat, Part. 1, Paris 1894, 8°. E. Frhr. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 12, 3, Leipzig 1894. E. Bruston, Ignace d'Antioche: ses épitres, sa vie, sa théologie, Paris 1897, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt" des Hermas, Leipzig 1901, 8°. P. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium: Theol. Studien und Kritiken 78, 1905, 563—603. H. de Genouillac, L'église chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche, Paris 1907, 12°. Th. Schermann, Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Ephes. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia: *φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ.*: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 6—19. H. J. Bardsley, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John: The Journ. of Theol. Studies 14, 1913, 207—220. Abhandlungen über die Aufschrift des Römerbriefes im besondern werden Abs. 2 angeführt. In Betreff der Literatur über die Frage nach der Echtheit der Ignatiusbriefe ist auf Abs. 4—5 zu verweisen.

2. Der Römerbrief im besondern. — Einer der sieben Briefe wenigstens, der Römerbrief, soll noch etwas näher gekennzeichnet werden. Die Aufschrift dieses Briefes umschließt, wie schon gesagt, eine Fülle von Titulaturen, welche zum Teil über die in der Anrede an andere Christengemeinden von Ignatius gebrauchten Wendungen weit hinausgehen. Wenn von der römischen Kirche (*ἐκκλησία*) gesagt wird: *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, so lassen diese Worte eine doppelte Auffassung zu. Entweder wollen sie den Ort angeben, an welchem die römische Kirche residiert und zugleich auch präsidiert: „in dem Stadtgebiete der Römer", oder sie wollen das Gebiet umschreiben, über welches die römische Kirche den Vorsitz führt: „an dem Orte des Gebietes der Römer", sei es in Italien, sei es im Abendlande, sei es im ganzen Römerreiche. Die erstere Auffassung liegt näher, namentlich deshalb, weil Ignatius in der Überschrift eines jeden Briefes den Wohnort der betreffenden Gemeinde genau bestimmt. Keiner andern Kirche aber wird ein *προκαθῆσθαι* beigelegt, und der der römischen Kirche zuerkannte Vorsitz ist jedenfalls auf die Gesamtheit der Gläubigen zu beziehen. Nach einigen andern epitheta ornantia folgen die Worte: *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*. Die Protestanten pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende in der Liebe", und zu erklären: erste in der Liebe oder der Liebestätigkeit, d. h. besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe. Die Übersetzung ist im höchsten Grade fragwürdig, und die Erklärung ist unzulässig, weil sie den Begriff des Vorsitzens verflüchtigt, das *προκαθημένη* seiner eigentlichen Bedeutung beraubt. Harnacks[1] Übersetzung: „Schützerin

[1] In den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1896, 111 ff. — Krüger übersetzt: „Vorsitzerin der Liebe" (bei Hennecke, Neutestamentl.

oder Patronin der Liebe", was dann auch heißen soll: besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe, wird dem προκαθημένη noch weniger gerecht. Die Katholiken pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende des Liebesbundes", d. h. der Gemeinschaft der Christgläubigen überhaupt. Wiederholt nennt Ignatius die einzelne Christengemeinde eine ἀγάπη, einen Liebesverein (Trall. 13, 1; Rom. 9, 3; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1), und der Ausdehnung dieser Bezeichnung auf die Gesamtheit der Gläubigen steht nicht das mindeste im Wege. Kein Zweifel, daß die bei den Katholiken übliche Übersetzung längst allgemeine Anerkennung gefunden hätte, wenn nicht vorgefaßte theologische Meinungen in die Entscheidung der philologischen Frage störend eingriffen.

Der Brief selbst erschöpft sich in Bitten, die Christen zu Rom möchten nichts unternehmen, was die Vollstreckung des Todesurteils hintanhalten könnte. Diese persönliche Beziehung verleiht dem Briefe einen eigenartigen Reiz, und die Erhabenheit der Gesinnung, die Innigkeit des Glaubens, die Zartheit und Gewalt der Liebe macht einen hinreißenden Eindruck. Ignatius ist der Erdenluft gewissermaßen schon entrückt; sein Auge, sein Ohr, sein ganzes Sinnen und Trachten ist nur mehr den Dingen des Jenseits zugekehrt. Dieser Brief, urteilte Möhler, „ist über alles menschliche Lob hoch erhaben, in seiner Art vielleicht das Lieblichste, was die christliche Literatur aufzuweisen hat"[1]. Einige Textesproben werden Möhlers Worte verständlich erscheinen lassen.

„Ich will nämlich nicht, daß ihr Menschen zu Gefallen seid, sondern Gott sollt ihr gefallen, wie ihr ihm ja auch gefallt. Denn nie mehr werde ich eine solche Gelegenheit finden, Gott zu erlangen, und ihr könnt euern Namen unter kein besseres Werk setzen, als wenn ihr schweigt. Denn wenn ihr von mir schweigt, so werde ich Wort Gottes sein (d. h. wohl: Gott lobpreisen können); wenn ihr aber mein Fleisch liebt, so werde ich wieder leerer Schall sein! Mehr sollt ihr mir nicht gewähren, als daß ich Gott geopfert werde, solange noch ein Altar bereit ist, damit ihr, in Liebe zu einem Chore vereinigt, dem Vater in Christus Jesus Lob singet, daß Gott sich gewürdigt hat, als derjenige erfunden zu werden, welcher den Bischof von Syrien vom Sonnenaufgang zum Sonnenuntergang berief. Schön ist's, untergehen von der Welt weg zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe (c. 2). . . .

„Ich schreibe allen Kirchen und schärfe es allen ein, daß ich gerne für Gott sterbe, wenn nicht ihr etwa es verhindert. Ich bitte

Apokryphen 124) und glossiert: „Eine Verbeugung vor der tatsächlichen Führerschaft der Gemeinde, zumal in der Liebestätigkeit" (Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen 197).

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 119.

euch, habt kein unzeitiges Wohlwollen für mich. Laßt mich eine Beute der Bestien sein, durch die man Gott erlangen kann. Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne der Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lockt vielmehr die Bestien, daß sie mir zum Grabe werden und nichts von meinem Leibe übriglassen, auf daß ich, wenn ich tot bin, niemanden mehr zur Last falle. Dann werde ich wahrhaft ein Jünger Christi sein, wenn die Welt auch meinen Leib nicht mehr sehen wird. Betet zu Christus für mich, daß ich durch diese Werkzeuge als Opfer für Gott erfunden werde. Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Sie waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; sie waren Freie, ich bin jetzt Sklave. Wenn ich aber gelitten habe, so werde ich ein Freigelassener Jesu Christi werden und, ein Freier, in ihm auferstehen. Jetzt, da ich gefesselt bin, lerne ich nichts begehren. Von Syrien bis Rom kämpfe ich mit Bestien, zu Wasser und zu Lande, bei Tag und bei Nacht, gefesselt an zehn Leoparden, das ist eine Kompagnie von Soldaten, die, wenn sie Wohltaten empfangen (d. h. wohl: Geschenke, welche die Christen ihnen geben, um sie milder gegen den Gefesselten zu stimmen), nur noch bösartiger werden. Durch ihre Mißhandlungen indessen werde ich vielmehr geschult; aber deshalb bin ich nicht gerechtfertigt (1 Kor 4, 4). Ich möchte der Bestien genießen, die für mich bereit gehalten werden, und ich hoffe sie auf mich gefaßt zu finden. Locken will ich sie, mich auf der Stelle aufzufressen, nicht, wie es bei einigen geschehen ist, daß sie sich scheuten zuzugreifen. Und wenn sie zögern und sich sträuben, so werde ich sie zwingen. Verzeiht mir. Ich weiß, was mir frommt. Nichts soll mich reizen von sichtbaren und unsichtbaren Dingen, damit ich Jesus Christus erlange. Feuer und Kreuz und Rotten von Bestien, Zerschneidungen, Zerteilungen, Gebeinezerstreuung, Gliederzerhauung, Zermalmungen des ganzen Leibes, grause Teufelsplagen sollen über mich kommen, nur daß ich Jesus Christus erlange (c. 4—5).

„Nichts können mir nutzen die Grenzen der Welt, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser ist's für mich, zu sterben zu Christus Jesus hin, als König zu sein über die Grenzen der Erde. Ihn suche ich, der für uns gestorben, nach ihm verlange ich, der um unsertwillen auferstanden. Die Geburt aber steht mir noch bevor. Verzeiht mir, Brüder. Hindert mich nicht, zu leben; verlangt nicht, daß ich sterbe. Versucht nicht, denjenigen, welcher Gottes zu sein verlangt, der Welt zu schenken und durch Irdisches zu betören. Laßt mich reines Licht empfangen. Dort angelangt, werde ich Mensch sein. Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Wer ihn in seinem Innern trägt, soll erwägen, was ich will, und soll Mitleid mit mir haben und verstehen, was mich drückt. Der Fürst dieser Welt will mich an sich reißen und meinen auf Gott gerichteten Sinn

verderben. Keiner von euch, die dabei sind, soll ihm helfen, vielmehr sollt ihr zu mir, das ist zu Gott halten. Führt nicht Jesus Christus im Munde und tragt Verlangen nach der Welt. Mißgunst soll unter euch nicht wohnen. Selbst wenn ich persönlich euch bitten sollte, so gehorchet mir nicht; gehorchet vielmehr dem, was ich euch schreibe. Denn lebend schreibe ich euch, aber voll Verlangen, zu sterben. Meine Liebe ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, welches nach Irdischem suchte. Lebendiges und redendes Wasser ist in mir, welches mir innerlich zuruft: Komme zum Vater! Ich habe keine Freude an vergänglicher Nahrung noch an den Genüssen dieses Lebens. Ich will Gottes Brot, das ist das Fleisch Jesu Christi aus dem Samen Davids, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe (c. 6—7).

„Gedenket in eurem Gebete der Kirche in Syrien, welche statt meiner Gott zum Hirten hat. Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein und eure Liebe. Ich erröte, einer der Ihrigen zu heißen; denn ich bin's nicht würdig, weil ich der letzte von ihnen bin und eine Fehlgeburt. Aber ich bin begnadigt, etwas zu sein, wenn ich Gott erlangt habe" (c. 9). . . .

A. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1896, 111—131. J. Chapman, St. Ignace d'Antioche et l'église romaine: Revue Bénédictine 13, 1896, 385—400. F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 1—23: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus" (durchgängig neue Bearbeitung einer Abhandlung über „Die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat" in den Historisch-politischen Blättern 89, 1882, 729—747).

3. Die Überlieferung der Briefe. — Sehr früh sind die Ignatiusbriefe zu einer Sammlung vereinigt worden. Schon bald nachdem der Verfasser das Ziel seiner Sehnsucht erreicht hatte, übersandte Bischof Polykarpus von Smyrna der Gemeinde zu Philippi, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm geschickt wurden, und andere, so viele wir deren bei uns hatten" (Ep. Polyc. 13, 2). Der Umfang dieser Sammlung läßt sich nicht mehr bestimmen. Vermutlich ist sie jedoch nicht so vollständig gewesen[1] wie jene Sammlung, welche zu Beginn des 4. Jahrhunderts in Umlauf war und von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36, 4 ff) näher beschrieben wurde. Sie umfaßte die sieben vorhin besprochenen Briefe, nach Ort und Zeit der Abfassung geordnet. Auf die von Smyrna aus geschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Ephesus, zu Magnesia, zu Tralles und zu Rom folgten die von Troas aus geschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Philadelphia und zu Smyrna und an Polykarpus.

[1] Die Worte des hl. Polykarpus scheinen anzudeuten, daß er nicht in der Lage war, sämtliche ihm bekannte Briefe des hl. Ignatius den Philippern zu schicken. Vgl. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 7 ff.

Auch diese Sammlung ist zu Grunde gegangen, läßt sich handschriftlich nicht mehr nachweisen. Dagegen haben sich verschiedene spätere Sammlungen erhalten, Sammlungen, welche außer dem echten Golde auch Schlacken bieten, aber mit den Schlacken auch das Gold der Nachwelt gerettet haben.

Die älteste derselben, welche gewöhnlich als „die längere Rezension der Ignatiusbriefe“ bezeichnet wird, enthält die sieben echten und sechs unechte Briefe. Die echten Briefe erscheinen indessen nicht in ihrer ursprünglichen, sondern in einer bald mehr bald weniger erweiterten, interpolierten Gestalt. Die unechten Briefe sind ein Brief einer Maria von Kassobola an Ignatius, ein Antwortschreiben des letzteren und Briefe des Ignatius an die Tarsenser, die Philipper, die Antiochener und den Diakon Hero von Antiochien. Diese 13 Briefe treten in nachstehender Reihenfolge auf: 1. Maria an Ignatius, 2. Ignatius an Maria, 3. derselbe an die Trallier, 4. an die Magnesier, 5. die Tarsenser, 6. die Philipper, 7. die Philadelphier, 8. die Smyrnäer, 9. Polykarpus, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Epheser, 13. die Römer. Die Sammlung liegt im griechischen Urtexte und in einer vermutlich dem 8. Jahrhundert angehörenden lateinischen Übersetzung vor. Die Herkunft und Tendenz derselben wird weiter unten zu erörtern sein (Abs. 6); sehr wahrscheinlich ist sie zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien durch einen Apollinaristen in Umlauf gesetzt worden. In späterer Zeit ward sie noch erweitert durch eine sog. „Laus Heronis“, ein Lob- und Bittgebet des Diakons Hero zum hl. Ignatius, bisher nur lateinisch und koptisch (bohairisch) aufgefunden, allem Anscheine nach aber auch griechisch verfaßt.

Glücklicherweise gelang es dem Interpolator nicht, den ursprünglichen Text der echten Briefe der Vergessenheit zu überantworten. Eine jüngere Sammlung, welche gleichfalls griechisch und lateinisch, durch eine zuerst im 13. Jahrhundert in England auftauchende Übersetzung, auf uns gekommen ist, hat diesen Text vor dem Untergange bewahrt. Dieselbe umfaßt auf der einen Seite die sieben echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, auf der andern Seite aber auch die sechs unechten Briefe mit Ausnahme des Philipperbriefes. Sie nimmt also eine gewisse Mittelstellung zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und der durch Eusebius bezeugten Sammlung ein. Nicht unpassend ist sie von Funk „gemischte Sammlung“ benannt worden. Das Fehlen des unechten Philipperbriefes beruht wohl nur auf einem Versehen des Urhebers der Sammlung. Der echte Römerbrief ist in einen an den Schluß der Sammlung gestellten Bericht über den Tod des hl. Ignatius eingefügt, welcher zur Unterscheidung von andern derartigen Berichten „Martyrium Ignatii Colbertinum“ genannt zu werden pflegt, weil er zuerst in einem Cod. Colbertinus, nunc Parisinus, aufgefunden wurde. Um die Mitte dieses

Berichtes (c. 4, 2) heißt es: „Anbei folgt der Brief an die Gemeinde der Römer." Die Ordnung der Briefe ist in der gemischten Sammlung folgende: 1. An die Smyrnäer, 2. Polykarpus, 3. die Epheser, 4. die Magnesier, 5. die Philadelphier, 6. die Trallier, 7. Maria an Ignatius, 8. Ignatius an Maria, 9. die Tarsenser, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Römer bzw. Martyrium Colbertinum mit eingeschlossenem Römerbriefe.

Nahe verwandt mit dieser gemischten Sammlung ist eine nur armenisch überlieferte Sammlung, welche die sieben echten Briefe in unversehrter Textesgestalt gibt, denselben aber die sechs gefälschten Briefe anschließt. Die Reihenfolge ist: 1. An die Smyrnäer, 2. Polykarpus, 3. die Epheser, 4. die Magnesier, 5. die Trallier, 6. die Philadelphier, 7. die Römer, 8. die Antiochener, 9. Maria an Ignatius, 10. Ignatius an Maria, 11. die Tarsenser, 12. Hero, 13. die Philipper. Der armenische Text ist aus einer verloren gegangenen syrischen Vorlage geflossen. Erhalten hat sich in syrischer Sprache eine verkürzte Rezension dreier echten Briefe, an die Epheser, die Römer und Polykarpus.

Endlich sind noch vier nur lateinisch vorhandene Briefe zu nennen, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, alle vier dem Inhalte wie dem Umfange nach sehr unbedeutend. Diese Briefe, welche sich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, sind sehr wahrscheinlich abendländischen Ursprungs.

Der ursprüngliche Text der sieben echten Briefe ist nach dem Gesagten der gemischten Sammlung von Ignatiusbriefen zu entnehmen. Diese Sammlung ist im griechischen Originaltexte nur durch eine einzige, überdies defekte Handschrift vertreten, einen Cod. Mediceo-Laurentianus saec. XI zu Florenz. Gegen Ende des Briefes an die Tarsenser (7, 3) bricht der Text ab; es fehlen also die Briefe an die Antiochener, an Hero und an die Römer bzw. das Martyrium Colbertinum. Dieses Martyrium und der in dasselbe eingeschlossene ursprüngliche Text des Römerbriefes ist separat überliefert, am besten durch einen Cod. Colbertinus saec. X zu Paris. Der ursprüngliche Text des Smyrnäerbriefes ist wenigstens zum größten Teil (c. 3, 3 bis 12, 1) auch in einem Berliner Papyrus des 5. Jahrhunderts erhalten, welcher von C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte (Berliner Klassikertexte, 6), Berlin 1910, 3—12, herausgegeben und bearbeitet ward. Die Bedeutung einer griechischen Handschrift der gemischten Sammlung darf aber auch die alte lateinische Übersetzung dieser Sammlung beanspruchen; sie bindet sich so sklavisch wie nur möglich an die griechische Vorlage und ist deshalb für die Kritik der letzteren von höchstem Werte. Außerdem ist die (freilich nur in dürftigen Bruchstücken vorliegende) syrische und die armenische Übersetzung in Betracht zu ziehen sowie endlich auch der griechische Text der längeren Rezension der Ignatiusbriefe. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der echten Briefe lieferte J. Voß, Amsterdam 1646, nach dem Cod. Mediceo-Laurentianus, bzw. Th. Ruinart, Paris 1689, nach dem Cod. Colbertinus. Spätere Ausgaben sind Abs. 1 genannt worden.

Die längere Rezension der Ignatiusbriefe ist griechisch in mehreren Handschriften auf uns gelangt. An der Spitze derselben steht ein Cod. Monacensis, olim Augustanus, saec. X/XI. Weiteres bei Funk, Patres apostol.[2] 2, XXV—XXXVIII. Auf Grund des Cod. Monacensis ward die Rezension zuerst herausgegeben von V. Hartung, genannt Frid, Dillingen 1557. Es folgten die Ausgaben von W. Morel, Paris 1558, und von A. Gesner, Zürich 1559. Vgl. Funk, Die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Rezension der Ignatianischen Briefe und ihre handschriftliche Grundlage: Theol. Quartalschrift 61, 1879, 610—628. Der Text bei Migne, PP. Gr. 5, 729—941, ist aus Cotelerius, Patres aevi apostol. 2, geschöpft. Neue Ausgaben bei Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta 174 bis 296; bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, vol. 2, 709—857; bei Funk, Patres apostol.[2] 2, 46—213; bei Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria 173—262. — Über die Handschriften und die Ausgaben der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension handelt Funk, Der lateinische Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschrift 63, 1881, 137—145. Es fehlt in den Handschriften dieser Übersetzung der Brief der Maria von Kassobola, und in die Ausgaben pflegt dieser Brief aus der lateinischen Übersetzung der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe herübergenommen zu werden. Neue Ausgaben von Zahn a. a. O. 175—296; von Funk, Patres apostol.[2] 2, 47—213. De Lagarde hat die Übersetzung der längeren Rezension und die Übersetzung der gemischten Sammlung in zwei Kolonnen nebeneinander zum Abdruck gebracht: Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius, herausgegeben von P. de Lagarde (aus dem 29. Bande der Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen), Göttingen 1882, 4°. — Die „Laus Heronis", um welche die längere Rezension nachträglich ergänzt wurde, steht lateinisch bei Migne 5, 945—948; bei Zahn a. a. O. 297; bei Lightfoot a. a. O. 2, 893; bei Funk a. a. O. 2, 214. Lightfoot gibt das Gebet auch in koptischer (bohairischer) Übersetzung, 881—882, und versucht die Wiederherstellung des griechischen Textes, 893 bis 894.

Von der einzigen griechischen Handschrift der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe und den Ausgaben des griechischen Textes ist vorhin bereits die Rede gewesen. Neue Ausgaben der lateinischen Übersetzung dieser Sammlung bei de Lagarde a. a. O.; bei Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tübingen 1883, 151—204; bei Lightfoot a. a. O. 2, 597—652.

Die nur armenisch noch erhaltene Sammlung ist 1783 zu Konstantinopel und wiederum 1849 zu Leipzig von J. H. Petermann veröffentlicht worden: S. Ignatii Patris Apostol. quae feruntur epistolae una cum eiusdem martyrio. Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis denuo recensuit notasque criticas adiecit J. H. P., Lipsiae 1849, 8°. Dem armenischen Texte liegt, wie gesagt, ein syrischer Text zu Grunde. Die syrisch überlieferte verkürzte Rezension der Briefe an die Epheser, die Römer und Polykarpus ward von H. Tattam aufgefunden und 1845 zu London von W. Cureton herausgegeben. W. Cureton, The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius to St. Policarp, the Ephesians and the Romans, London 1845, 8°. Siehe auch Cureton, Corpus Ignatianum: A complete collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious, London 1849, Berlin 1849, 8°. (Cureton glaubte in dem kürzeren Texte der drei genannten Briefe den echten Ignatius zu finden und erklärte alle andern Texte für interpoliert oder unecht.) Lightfoots Ausgabe der Ignatiusbriefe bietet an syrischen Texten 1. die Briefe an Polykarpus, die Epheser und die Römer in der abgekürzten

Gestalt, vol. 2, 659—676, syrisch und englisch; 2. verschiedene Fragmente der echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, vol. 2, 677—687. W. Wright war es, welcher diese syrischen Texte bei Lightfoot rezensierte.

Die nur lateinisch vorhandenen Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst dem Antwortschreiben der letzteren stehen bei Migne, PP. Gr. 5, 941—946; bei Zahn a. a. O. 297—300; bei Lightfoot a. a. O. 2, 653—656; bei Funk, Patres apostol.[2] 2, 214—217.

Lightfoot (2, 861—864) gibt endlich noch Stücke des unechten Briefes an Hero (c. 8—9) und Stücke des echten (nicht interpolierten) Briefes an die Smyrnäer (c. 1—6) in koptischer (sahidischer) Übersetzung. Eben diese Stücke hat auch P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Parisiis 1883, 255 bis 257 277—279, koptisch und lateinisch veröffentlicht.

4. Geschichte der Ignatius-Frage. — Über die Echtheit der Ignatiusbriefe ist jahrhundertelang gestritten worden. Der unvergleichliche Wert, welchen das Zeugnis der Briefe über die Verfassung und Organisation der Christengemeinden im Falle der Echtheit beanspruchen darf, führte dem Streite stets neue Nahrung zu, und die sukzessive Entdeckung und Veröffentlichung der verschiedenen Sammlungen und Rezensionen, in welchen die Briefe überliefert sind, gab der Streitfrage selbst zu wiederholten Malen eine neue Wendung. Sonderbarerweise waren es die jüngsten aller Ignatiusbriefe, die Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst der Antwort der letzteren, welche zuerst durch den Druck veröffentlicht wurden, Paris 1495. Wenige Jahre später folgte indessen auch die lateinische Übersetzung der sog. längeren Rezension der Ignatiusbriefe, Paris 1498[1], und um die Mitte des 16. Jahrhunderts drängten sich Ausgaben des griechischen Textes dieser Rezension: Dillingen 1557, Paris 1558, Zürich 1559[2]. Da die Briefe an Johannes und die allerseligste Jungfrau im griechischen wie im lateinischen Texte der größeren Sammlung fehlten, so schien die Echtheit derselben in Frage gestellt, und es brach sich bald die Erkenntnis Bahn, daß diese Briefe ein Produkt viel späterer Zeit seien. Die (zwölf) griechisch und lateinisch vorliegenden Briefe aber wurden während des 16. Jahrhunderts in katholischen Kreisen allgemein für echt gehalten, von den Protestanten hingegen meist samt und sonders als unecht verworfen. Doch wurden auch schon vermittelnde Stimmen laut, und namentlich war es der reformierte Theologe Abr. Scultetus (Schultes), welcher 1598 mit glücklichstem Erfolge die Ansicht vertrat, die fraglichen

[1] Übrigens fehlen in dieser Ausgabe, welche J. Faber Stapulensis (Lefèvre d'Estaples) besorgte, sowohl der Brief der Maria von Kassobola wie das Antwortschreiben des hl. Ignatius. Dieses Antwortschreiben ward nachgetragen von S. Champerius, Köln 1536. Der Brief der Maria scheint in der Übersetzung der längeren Rezension von Anfang an gefehlt zu haben.

[2] Auch diese Ausgaben des griechischen Textes haben den Brief der Maria von Kassobola nicht. Griechisch ward der Brief erst durch J. Voß, Amsterdam 1646, herausgegeben.

Briefe seien zwar als Briefe des hl. Ignatius anzuerkennen, seien aber in der umlaufenden Textesgestalt ohne Zweifel durch Einschiebsel von späterer Hand entstellt[1].

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts ward die Sammlung von Ignatiusbriefen, welche vorhin als gemischte Sammlung bezeichnet worden ist, ans Licht gezogen, zuerst in der alten lateinischen Übersetzung, Oxford 1644, und sodann auch im griechischen Texte, Amsterdam 1646 bzw. Paris 1689[2]. Diese gemischte Sammlung bot wenigstens die sieben von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36) bezeugten Briefe in einer kürzeren Fassung, und insofern hatte des Scultetus These von der Verderbtheit des längeren Textes eine glänzende Bestätigung erfahren. Nichtsdestoweniger wurde von einzelnen Theologen vielmehr der längeren Rezension jener sieben Briefe der Vorzug gegeben, d. h. größere Unversehrtheit und Ursprünglichkeit zuerkannt, und diese Anschauung ist auch noch im Jahre 1836 von Meier[3] vorgetragen worden. Die große Mehrzahl der Forscher erkannte jedoch den kürzeren Text bereitwillig als den ursprünglicheren an, und heute ist jeder Zweifel an der Richtigkeit dieses Urteils längst verstummt. Schneller und leichter als über die Priorität des kürzeren Textes hat sich über die Unechtheit der (sechs) Briefe, welche Eusebius nicht nennt, eine gewisse Einmütigkeit erzielen lassen. Die wichtigste Frage aber, ob in den sieben Briefen ein Werk des hl. Ignatius oder aber auch nur eine Fälschung vorliege, fand fort und fort die widersprechendsten Beantwortungen. Ausdrückliche Hervorhebung verdient aus den Verhandlungen früherer Zeiten nicht sowohl die Bekämpfung der Echtheit der Briefe durch den reformierten Theologen Dallaeus (Daillé) vom Jahre 1666, als vielmehr die Verteidigung der Echtheit durch Dallaeus' überlegenen Gegner, den Anglikaner Pearson, vom Jahre 1672[4].

---

[1] Abr. Scultetus, Medulla theologiae Patrum, Ambergae 1598, 439 ff.

[2] Die lateinische Übersetzung, Oxford 1644, edierte der anglikanische Erzbischof J. Ussher von Armagh; den griechischen Text, Amsterdam 1646, der Philologe J. Voß in Leiden. Die letztere Ausgabe war jedoch unvollständig; der Römerbrief, im Rahmen des Martyrium Colbertinum, ward erst durch den Mauriner Th. Ruinart aufgefunden und herausgegeben, Paris 1689. Vgl. Abs. 3.

[3] Fr. K. Meier, Über die doppelte Rezension der Briefe des Ignatius: Theol. Studien und Kritiken 9, 1836, 340—382.

[4] J. Dallaeus, De scriptis quae sub Dionysii Areopag. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur, Genevae 1666. — J. Pearsonius, Vindiciae epistolarum S. Ignatii, Cantabrigiae 1672; ed. nova Oxonii 1852; nach der ersten Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 5, 37—472. — Im Anschluß an Pearson ist auch der Mauriner D. de Sainte-Marthe in einer ungedruckt gebliebenen Arbeit vom Jahre 1690 für die Echtheit der sieben Briefe eingetreten. U. Berlière, Un travail inédit de D. Denis de Sainte-Marthe sur les épîtres de St. Ignace d'Antioche: Revue Bénédictine 16, 1899, 433—447.

Im 19. Jahrhundert sollte die Frage wenigstens vorübergehend in ein ganz neues Stadium treten. Cureton veröffentlichte 1845 drei der sieben Briefe, diejenigen an die Epheser, die Römer und an Polykarp, syrisch in einer Fassung, welche noch beträchtlich kürzer ist als die kürzere griechische Rezension, und nicht wenige Theologen schlossen sich der Meinung des gelehrten Herausgebers an, daß diese syrische Form der drei Briefe den ursprünglichen und echten Kern der Ignatiusbriefe darstelle, alles andere, der längere Text der drei Briefe sowohl wie die vier übrigen Briefe, als unechte Umhüllung des Kernes aus späterer Zeit zu betrachten sei[1]. So glaubte man 1845 am Ziele der Forschungsarbeit angelangt zu sein, welche 1495 mit der Herausgabe der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe begonnen hatte; vom jüngsten und wertlosesten zu immer älterem und echterem Materiale fortschreitend, sei man schließlich bis zum Ausgangspunkte der Überlieferung selbst vorgedrungen. Es war ein Wahn, welcher bestechend wirken, sich aber nicht lange behaupten konnte. Der kurze syrische Text ist nur ein Auszug aus dem längeren griechischen Texte bzw. einer alten syrischen Übersetzung desselben. Aus Zitaten und Fragmenten usf. ließ sich der Beweis erbringen, daß schon vor der Zeit, zu welcher der kurze syrische Text auftaucht, eine syrische Übersetzung des längeren griechischen Textes existiert hat, und anderseits ließ sich auf die Dauer nicht verkennen, daß der kurze syrische Text selbst in einem jeden der drei Briefe bald mehr bald weniger deutlich das Gepräge eines Exzerptes zur Schau trägt. Einer der gelehrtesten Verteidiger der Ursprünglichkeit des kurzen syrischen Textes, Lipsius[2], hat nicht umhin gekonnt, seine These ausdrücklich zurückzunehmen.

---

[1] Gegen einen wenig geschickten Angriff verteidigte Cureton seine These in der Schrift: Vindiciae Ignatianae; or the genuine writings of St. Ignatius, as exhibited in the ancient Syriac version, vindicated from the charge of heresy, London 1846, 8°. Einen mehr wortreichen als sachkundigen Bundesgenossen fand Cureton in Chr. C. J. Bunsen, Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr Neander, Hamburg 1847, 4°; Ders., Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamburg 1847, 4°. Gegen Bunsen erhob sich F. Chr. Baur, Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen, Tübingen 1848, 8°. Hauptsächlich aber war es H. Denzinger, welcher Cureton gegenüber den syrischen Text als ein bloßes Exzerpt nachzuweisen unternahm: Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, Würzburg 1849, 8°.

[2] Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, Leipzig 1859, 8°: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 1, 5. Diesen Versuch, die Priorität der syrischen Rezension darzutun, hat Lipsius ausdrücklich zurückgezogen in der Schrift: Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873, 7, sowie in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 17, 1874, 211 A. 1.

Die Ignatius-Frage ist also auch jetzt noch dahin zu formulieren, ob die sieben Briefe in der kürzeren der beiden griechischen Rezensionen dem hl. Ignatius angehören oder nicht. Bis in die letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts hinein pflegten die Katholiken auf der einen und die Protestanten auf der andern Seite zu stehen, und im Jahre 1883 hatte es nach dem Urteile Funks[1] den Anschein, als ob die Aussicht auf Verständigung „weiter als je" hinausgeschoben sei. Indessen hatte Zahn schon 1873 auf Grund eindringender Untersuchungen sich für die Echtheit der Briefe entschieden, und bald nach 1883 haben andere akatholische Gelehrte, auch Lightfoot und Harnack, in dem gleichen Sinne ihre Stimmen abgegeben. Inzwischen hat sich diese Ansicht fast allgemeine Zustimmung errungen. Nur sehr wenige Kritiker, insbesondere Hilgenfeld, sind auf ihrem ablehnenden Standpunkte verharrt.

Zur älteren Geschichte der Ignatius-Frage vgl. Fr. A. Chr. Düsterdieck, Quae de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatae sunt sententiae enarrantur et diiudicantur (Progr.), Gottingae 1843, 4°. Eine zusammenhängende Darstellung des neueren Entwicklungsganges der Frage ist mir nicht bekannt.

5. Die Echtheit der sieben Briefe. — Die Echtheit der sieben Briefe wird durch Zeugnisse, welche sozusagen bis in die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen, für jeden Unbefangenen außer Zweifel gestellt. Eusebius macht, wie wiederholt erwähnt, alle sieben Briefe als Bestandteile einer geschlossenen Sammlung von Ignatiusbriefen der Reihe nach einzeln namhaft (Hist. eccl. 3, 36, 4 ff). Von andern Briefen des hl. Ignatius hat Eusebius augenscheinlich nie gehört. Ebensowenig aber ist ihm ein Zweifel an der Echtheit jener sieben Briefe zu Ohren gekommen. Origenes (Prol. in Cant. und Hom. 6 in Luc.)[2] führt als Aussprüche des hl. Ignatius ein Wort des Römerbriefes (c. 7, 2) und einen Satz des Epheserbriefes (c. 19, 1) an. Den letzteren Satz fand er „in einem der Briefe" (ἐν μιᾷ τῶν ἐπιστολῶν) des Märtyrers. Irenäus (Adv. haer. 5, 28, 4) verweist auf eine Stelle des Römerbriefes (c. 4, 1) mit den Worten: „quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias". Daß diese Worte auf den berühmten Märtyrer von Antiochien zielen, wird von keiner Seite bestritten. Wahrscheinlich ist auch der heidnische Satiriker Lucianus von Samosata unter den Zeugen der Ignatiusbriefe aufzuführen. Seine Novelle „De morte Peregrini" aus dem Jahre 167 trifft mehrfach, bald in der Sache bald im Ausdruck, mit den Ignatiusbriefen in einer Weise zusammen, welche nur unter der Voraussetzung, daß Lucianus stillschweigend diese Briefe benutzt

[1] Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 1.
[2] Die Stellen finden sich bei Migne, PP. Gr. 13, 70 und 1814.

hat, erklärlich erscheint[1]. Eine signifikante Wendung in dem Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende des hl. Polykarpus (c. 3, 1) erinnert gleichfalls lebhaft an einen Ausdruck des Römerbriefes (c. 5, 2)[2]. Zu einem Beweise, daß der Verfasser den Römerbrief gekannt hat, dürfte sie indessen doch nicht ausreichen. Polykarpus selbst aber schreibt in seinem Briefe an die Philipper (c. 13, 2): „Die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm geschickt wurden, und andere, soviele wir deren bei uns hatten, haben wir euch geschickt, wie ihr gewünscht habt. Dieselben sind diesem Briefe beigegeben. Ihr werdet großen Nutzen aus ihnen schöpfen können, denn sie enthalten Glauben und Geduld sowie alle auf unsern Herrn bezügliche Erbauung." Diese Worte, bald nach dem Tode des hl. Ignatius geschrieben, sind so schlagend und so entscheidend, daß die Gegner der Ignatiusbriefe sich gezwungen sehen, den Brief des hl. Polykarpus gleichfalls als eine Fälschung zu verwerfen oder doch in den auf Ignatius bezüglichen Abschnitten für interpoliert zu erklären.

Der einstimmigen Tradition des Altertums haben die Gegner der Briefe nur sog. innere Gründe gegenüberzustellen: das in den Briefen niedergelegte Bild des Märtyrers von Antiochien weise unglaubwürdige, unverständliche und unnatürliche Züge auf; in den Tagen des hl. Ignatius habe die Häresie noch nicht die Bedeutung besessen und auch noch nicht die Entwicklungsstufe eingenommen, wie sie in den Briefen vorausgesetzt werde; insbesondere aber erscheine hier die kirchliche Verfassung auf einer Höhe der Ausbildung, welche erst einer späteren Zeit zugewiesen werden könne.

Allerdings wird in unsern Briefen die monarchische (nicht kollegialische) Organisation der christlichen Gemeinde überall als vollendete Tatsache dargestellt und mit fast überraschender Bestimmtheit die Dreiheit der Stufen der kirchlichen Hierarchie betont. Klemens von Rom pflegte in seinem Korintherbriefe die kirchlichen Vorstände mit dem allgemeinen Ausdrucke *οἱ πρεσβύτεροι* zu bezeichnen, ohne sich veranlaßt zu sehen, auf die Grade oder Stufen des kirchlichen Vorsteheramtes einzugehen (vgl. § 11, 3). Aber die Voraussetzung der Gegner, der (monarchische) Episkopat sei zu Beginn des 2. Jahrhunderts erst im Entstehen begriffen gewesen, ist durchaus hinfällig. Schon Hegesippus (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 3) und bald nachher auch Irenäus (Adv. haer. 3, 3) fertigt ein bis auf die

[1] Siehe die gründliche Untersuchung bei Zahn, Ignatius von Antiochien 517 bis 528.

[2] Laut dem Rundschreiben hat der Märtyrer Germanikus zu Smyrna, als der Statthalter ihn zum Opfern überreden wollte, „selbst die Bestie an sich gezogen und Gewalt gebraucht (*προσῄασάμενος*)", und im Römerbriefe erklärt Ignatius: falls die Bestien seiner schonen sollten, werde er Gewalt gegen dieselben gebrauchen (*προσῄάσομαι*).

Apostel zurückgehendes Verzeichnis der Bischöfe von Rom an. Für die Mitte des 2. Jahrhunderts ist der Episkopat als eine allenthalben bestehende Einrichtung in ganz überwältigender Weise ausdrücklich bezeugt[1]. Für den Anfang des 2. Jahrhunderts tritt das Zeugnis der Ignatiusbriefe ein. Daß sie nicht eine im Interesse der Episkopalgewalt unternommene Fälschung sein können, zeigt der Wortlaut. Von Hindernissen oder Schwierigkeiten, auf welche die Ausbildung des Episkopats gestoßen wäre, von Reibungen oder Kämpfen, welche zwischen Bischöfen und Priestern bestanden hätten, ist nirgendwo die Rede. Der Episkopat wird immer nur als anerkannte und herkömmliche Institution eingeführt, deren Rechtmäßigkeit auch nicht dem mindesten Zweifel unterliegt und deshalb auch in keiner Weise begründet oder beleuchtet zu werden braucht.

Noch weniger darf die Geschichte der Häresie als Instanz gegen die Echtheit der Briefe angerufen werden. Die Briefe bekämpfen den Judaismus und den Doketismus, wahrscheinlich, wie schon bemerkt, nicht zwei Häresien, sondern eine Häresie, welche Judaismus und Doketismus in sich vereinigte. Diese Häresie läßt sich nicht auf bekannte Namen zurückführen, läßt sich überhaupt in den sonstigen häreseologischen Berichten der Alten nicht nachweisen. Daraus folgern wollen, daß sie nicht existiert hat, hieße die Lückenhaftigkeit unserer Kunde über die ältesten Häresien völlig verkennen. Die Andeutungen der Ignatiusbriefe lassen sich vielmehr sehr leicht und ungezwungen den sonstigen Zeugnissen eingliedern. Die fragliche Häresie erscheint als ein Mittelglied zwischen Cerinth und den großen Gnostikern. Judaismus und Doketismus, an und für sich widersprechende Elemente, sind gleichwohl, wie Cerinth zeigt, anfangs in Verbindung miteinander aufgetreten, um später, wie die großen Gnostiker lehren, sich zu feindlichen Gegensätzen auszuwachsen. Die Tätigkeit Cerinths fällt anerkanntermaßen noch in die Lebenszeit des Apostels Johannes. Irgend welche Spuren einer Polemik gegen die Marcionitische oder die Valentinianische Gnosis sind, wie namentlich Funk[2] erschöpfend dargetan, in den Ignatiusbriefen nicht nachzuweisen.

Die Persönlichkeit des hl. Ignatius, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, hat auf verschiedene Kritiker einen sehr verschiedenen Eindruck gemacht. Eben dort, wo die einen das Gepräge

[1] Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats: Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach", Hft 77, Freiburg i. Br. 1900. A. Michiels, L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles (Dissertation), Louvain 1900, 8°. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 4, 1—2, Mainz 1904.

[2] Die Echtheit der Ignatianischen Briefe 72 ff.

lauterer Wahrheit fanden, wollten die andern deutliche Anzeichen einer betrügerischen Fiktion wahrnehmen. Man kann eben dem Denken und Fühlen des Märtyrers kein volles Verständnis entgegenbringen, ohne das Glauben und Hoffen des Märtyrers zu teilen. In sein Verlangen nach dem Märtyrertode haben viele Christen seiner Zeit voll und ganz eingestimmt. Das schon erwähnte Rundschreiben der Gemeinde zu Smyrna feiert diejenigen, welche, nachdem die heidnischen Richter das Urteil gesprochen, mit Freude und Begeisterung in den Tod gingen (c. 2), feiert den Heldenmut des Germanikus, welcher die wilden Tiere reizte, um desto schneller zu sterben (c. 3, 1)[1]. Es ist auch kein Widerspruch, wenn Ignatius auf der einen Seite ein Stellvertreter Gottes und Christi zu sein beansprucht und auf der andern Seite als der letzte von allen syrischen Christen gelten will und gegen irgend einen von den Magnesiern gar nicht in Betracht zu kommen behauptet (Magn. c. 12). Derselbe Paulus, welcher sich rühmt, mehr gearbeitet zu haben als alle übrigen Apostel, bezeichnet sich bekanntlich doch auch selbst als den geringsten der Apostel und unwürdig, ein Apostel zu heißen (1 Kor 15, 9). Daß alle die angeblich unnatürlichen Züge der Persönlichkeit des hl. Ignatius vollends rätselhaft werden, wenn diese Persönlichkeit die Schöpfung eines Fälschers gewesen ist, soll nicht weiter betont werden.

Es ist bisher vorausgesetzt worden, daß die sieben Briefe ein geschlossenes Ganzes bilden und alle miteinander stehen und fallen. Erst in neuester Zeit hat man hin und wieder eine Scheidung vorgenommen. Renan wollte nur den Römerbrief als echt anerkennen, Bruston wollte umgekehrt nur den Römerbrief für eine Fälschung erklären[2]. Aber diese Hypothesen beruhen auf so vielen und so großen Willkürlichkeiten, daß es genügen muß, sie erwähnt zu haben. Ein gewisser Unterschied zwischen dem Römerbriefe und den übrigen Briefen ist freilich zuzugestehen. Er begreift sich indessen ohne weiteres aus der Verschiedenheit der Veranlassung und der Adresse. Die sechs andern Briefe wenden sich an Bekannte und sind aus vertrauten Verhältnissen heraus geschrieben. Im Römerbriefe will Ignatius mit einer ihm persönlich unbekannten Gemeinde erst ein Verhältnis anknüpfen, gedrängt durch die Befürchtung, seinen heißesten Wunsch vereitelt zu sehen. Die Fragen, welche ihn innerhalb seiner kleinasiatischen Korrespondenz beschäftigten, blieben natürlich hier außer Betracht; es handelte sich lediglich um seine eigene Zukunft. Auf

[1] Funk (a. a. O. 100 ff) hat den Nachweis geliefert, daß auch der ganze Verlauf des Martyriums des hl. Ignatius, soweit derselbe sich in den Briefen abspielt, den Gesetzen und Gewohnheiten der Zeit in keiner Weise widerstreitet.

[2] E. Renan, Les Evangiles et la seconde génération chrétienne: Histoire des origines du christianisme 5, Paris 1877, x ff. E. Bruston, Ignace d'Antioche, Paris 1897, 1 ff.

der andern Seite erscheint der Römerbrief in allen Sammlungen von Ignatiusbriefen in Verbindung mit den übrigen, und deshalb hängt auch seine kritische Würdigung mit der der übrigen auf das engste zusammen. Wie bemerkt, hat schon Origenes, schon Irenäus, ja vielleicht schon das Rundschreiben der Smyrnäer den Römerbrief gekannt und benutzt.

F. J. J. A. Junius, De oorsprong der brieven van Ignatius, Tiel 1859, 8°. Die hier einschlägigen Schriften von Th. Zahn, J. Réville, E. Bruston sind schon Abs. 1 angeführt worden. F. X. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Mit einer literarischen Beilage: Die alte lateinische Übersetzung der Ussherschen Sammlung der Ignatiusbriefe und des Polykarpbriefes, Tübingen 1883, 8°. W. D. Killen, The Ignatian Epistles entirely spurious: A reply to the R. R. Dr Lightfoot, Bishop of Durham, Edinburgh 1886, 8°. R. C. Jenkins, Ignatian difficulties and historic doubts: A letter to the Very Rev. the Dean of Peterborough, London 1890, 8°. D. Völter, Die Ignatianischen Briefe, auf ihren Ursprung untersucht, Tübingen 1892, 8°. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 381—406. A. Stahl, Ignatianische Untersuchungen. 1. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe (Inaug.-Diss.), Greifswald 1899, 8°. Ad. Hilgenfeld, Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 46, 1903, 171—194 (gegen Jülicher, Pfleiderer, Knopf). H. P. Schim van der Loeff, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie (Akademisch Proefschrift), Leiden 1906, 8°. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 2, 2: Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe, Leiden 1910.

Die Aufstellungen der Gegner der Echtheit der sieben Briefe näher zu verfolgen, scheint kaum nötig. Nach Völter wären die sechs nach Kleinasien gerichteten Briefe von dem aus der Schilderung des Lucianus von Samosata bekannten früheren Christen und späteren Kyniker Peregrinus Proteus während seiner christlichen Lebensperiode, um 150, aus der in den Briefen selbst gezeichneten Situation heraus geschrieben worden. Der Römerbrief hingegen sei das Machwerk eines um 180 mit raffinierter Nachahmung des Stiles der sechs älteren Briefe arbeitenden Fälschers. Alle auf Ignatius bezüglichen Stellen des Polykarpusbriefes seien spätere Einschiebsel. Nach Hilgenfeld sollen alle sieben Briefe das Elaborat eines Fälschers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts sein, desselben Fälschers, welcher gleichzeitig auch den Polykarpusbrief interpolierte. Auch Schim van der Loeff betrachtet alle sieben Briefe als eine zusammenhängende und planmäßige Fälschung, welche in den Jahren 165—175, und zwar zu Rom ans Licht getreten sei. Aus dem überlieferten Texte des Polykarpusbriefes habe das Messer der Kritik nicht weniger als 15 Stellen auszuscheiden.

6. Unechte Briefe und Schriften. — Die sog. längere Rezension der Ignatiusbriefe enthält, wie gesagt, die sieben echten Briefe in einer erweiterten, interpolierten Gestalt und außerdem noch sechs unechte Briefe. Die letzteren sind aus der längeren Rezension auch in die jüngeren Sammlungen von Ignatiusbriefen übergegangen (s. Abs. 3). Daß eine und dieselbe Hand die echten Briefe interpolierte und die unechten verfaßte und beide Gruppen von Briefen zu der in Rede stehenden Sammlung vereinigte, darf schon wegen des gänzlichen Mangels an gegenteiligen Anzeichen als ziemlich sicher

gelten[1]. Die Reihenfolge der 13 Briefe ist auch bereits angegeben worden: 1. Maria von Kassobola an Ignatius, 2. Ignatius an Maria, 3. derselbe an die Trallier, 4. an die Magnesier, 5. die Tarsenser, 6. die Philipper, 7. die Philadelphier, 8. die Smyrnäer, 9. Polykarpus, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Epheser, 13. die Römer. Überblickt man diese Ordnung oder Unordnung, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Pseudo-Ignatius, wie der Urheber der Sammlung genannt zu werden pflegt, mit Absicht Echtes und Unechtes möglichst bunt gemischt hat. Auf zwei unechte Briefe folgen zwei echte und wieder auf zwei unechte drei echte und nochmals auf zwei unechte zwei echte.

In dem ersten Briefe bittet Maria den Bischof von Antiochien, er möge seinen jungen Freund Maris der Gemeinde von Anazarba als Bischof und einen andern jungen Mann namens Eulogius der Gemeinde von Kassobola[2] als Presbyter senden. Beide seien allerdings noch jung an Jahren (*νέους*, c. 2, 1). Aber aus der Heiligen Schrift selbst lasse sich ganz schlagend zeigen, daß die Jahre kein Hindernis der Weihe bilden könnten. Diesem Nachweise kann Ignatius in seinem Antwortschreiben nicht umhin, zuzustimmen; er erklärt also, der Bitte willfahren zu wollen, ergeht sich in schwülstigen Höflichkeitswendungen und ermahnt zu treuem Festhalten am rechten Glauben. Ein Satz des echten Magnesierbriefes (c. 3, 1) bietet dem Interpolator willkommenen Anlaß, auf Grund biblischer Zeugnisse noch einmal darzulegen, welche hervorragende Tätigkeit auch junge Männer schon im Dienste des Reiches Gottes entfaltet haben. Der unechte Brief an die Tarsenser dreht sich seinem ganzen Umfange nach um die an die Spitze gestellte Mahnung: „Stehet fest im Glauben“ (c. 1, 3). Der Philipperbrief ist in einzelnen Handschriften *περὶ βαπτίσματος* überschrieben, insofern nicht mit Unrecht, als er eine dogmatische Abhandlung über den wahren Glauben darstellt, welche vom Taufbekenntnisse ausgeht. In dem Briefe an die Antiochener will Ignatius seine Gemeinde zum Aufhören der Christenverfolgung in Antiochien beglückwünschen und

---

[1] Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berol. 1902, hat freilich den einheitlichen Ursprung der Sammlung in Abrede gestellt und vielmehr drei verschiedene Hände mitwirken lassen: einen Origenisten des 3. Jahrhunderts, welcher fünf unechte Briefe, Maria an Ignatius, Ignatius an Maria, an die Tarsenser, die Antiochener und an Hero, erdichtete und an die sieben älteren Briefe anfügte (Ignatius I[a]), einen Eusebianer oder Semiarianer des 4. Jahrhunderts, welcher den unechten Brief an die Philipper fertigte (Ignatius I[b]) und einen andern Semiarianer des 4. Jahrhunderts, welcher die sieben älteren Briefe interpolierte (Ignatius II). Diese Lösung wird wenig Anklang finden. Siehe dagegen W. Koch in der Theol. Quartalschrift 86, 1904, 208 ff.

[2] Die Lage von Kassobola ist unbekannt. Vermutlich war es nicht weit entfernt von Anazarba in Cilicien. Als Variante zu „Kassobola“ tritt in der Überschrift des Briefes die Form „Kastabala“ auf. Kastabala ist der Name einer Stadt Ciliciens.

zugleich für die Zeit bis zur Wahl eines neuen Oberhirten Verhaltungsmaßregeln erteilen. Hero, der Adressat des letzten Briefes, ist Diakon zu Antiochien und noch jung an Jahren (c. 3, 3), eben erst der väterlichen Pflege seines Bischofs entwachsen (c. 6, 1). Gleichwohl hat Ignatius ihn in prophetischem Geiste schon als seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erkannt (c. 8, 3).

Alle unterschobenen Briefe versuchen durch Nachahmung von Ausdrücken und Wendungen und Herübernahme ganzer Sätze der echten Briefe sich ein gewisses ignatianisches Gepräge zu geben; der Brief an Hero ist ganz nach dem Muster des echten Briefes an Polykarpus gearbeitet. Den lebensprühenden Stil des hl. Ignatius hat der Fälscher freilich auch nicht entfernt zu erreichen vermocht; nur der Philipperbrief bekundet einen wärmeren Ton und auch eine gewisse stilistische und rhetorische Kunst. Die echten Briefe aber sind durch die Interpolationen ihrer Kraft und ihres Salzes sozusagen völlig beraubt worden.

Augenscheinlich hat Pseudo-Ignatius ein besonderes Interesse daran gehabt, nachzuweisen, daß auch junge Männer zu Bischöfen oder Priestern befördert werden dürfen. Vielleicht hatte sich in seiner Umgebung ein Mangel an geeigneten älteren Kandidaten für die höheren kirchlichen Würden fühlbar gemacht. Vielleicht war er selbst seiner jungen Jahre wegen vom Episkopat oder Presbyterat ausgeschlossen worden. Außerdem aber hat er unverkennbar die Absicht verfolgt, den berühmten Märtyrer von Antiochien zu einem Zeugen und Vorkämpfer seines Glaubens oder seiner Theologie zu stempeln. Es sind hauptsächlich trinitarische und christologische Stellen, an welchen er in die echten Briefe eingreifen zu sollen geglaubt hat. Gleichwohl wird jedoch die Frage nach seinem dogmatischen Standpunkte verschieden beantwortet. Zahn, Amelungk und andere sehen in Pseudo-Ignatius einen Arianer oder Semiarianer, Funk, Koch und andere halten ihn für einen Apollinaristen. Die letztere Auffassung dürfte den Vorzug verdienen. Sichere Kennzeichen einer antinicänischen Stellungnahme sind in der Fälschung nicht anzutreffen, im Gegenteil werden der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ausdrücklich *ὁμότιμοι* genannt (Phil. 2, 4), „einer Ehre teilhaft“, im 4. und 5. Jahrhundert soviel als *ὁμοούσιοι*, „eines Wesens teilhaft“, ein Ausdruck, welchen ein Arianer oder Semiarianer schwerlich je gebraucht haben würde[1]. Dagegen wird, in vollster Übereinstimmung mit den Apollinaristen, gelehrt, der Sohn habe nur einen menschlichen Leib, nicht auch eine menschliche Seele angenommen, und daher sei es zu erklären, daß der Sohn ohne Sünde gewesen. „Wie soll der Gesetzgeber Übertreter

[1] Über die stehende Bedeutung dieses Ausdrucks s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 348 ff; 3, 1907, 300 f.

gewesen sein, da er keine menschliche Seele hatte?“ (*τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα*; Phil. 5, 2)[1]. „Gott das Wort wohnte in einem menschlichen Leibe“ (*θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει*), aber „Gott wohnte inne, nicht eine menschliche Seele“ (*διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι θεόν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρωπείαν ψυχήν*, Philad. 6, 6).

Das Bekenntnis zum Apollinarismus gestattet auch einen Schluß auf die Lebenszeit des Fälschers, während sich als seine Heimat von vornherein die antiochenische Kirchenprovinz anbietet. Es dürfte sich indessen noch Genaueres ermitteln lassen. Auf die zahlreichen und mannigfachen Berührungspunkte zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und den Apostolischen Konstitutionen hat schon Fr. Turrianus, der erste Herausgeber des letzteren Werkes (Venedig 1563), aufmerksam gemacht. Turrianus glaubte in der längeren Rezension den echten Text der Ignatiusbriefe zu besitzen und zweifelte auch nicht daran, daß die Apostolischen Konstitutionen das seien, wofür sie sich selbst ausgeben, ein Werk des hl. Klemens von Rom. Er schloß demnach, Ignatius habe Klemens fleißig benutzt. Seine Würdigung der Texte war zutreffend, seine Voraussetzungen bezüglich der Autoren unrichtig: ein Pseudo-Ignatius hat einen Pseudo-Klemens ausgeschrieben[2]. Andere sind noch weiter gegangen, und in neuester Zeit hat namentlich Funk nach anfänglichem Zweifel mit Entschiedenheit die Ansicht verfochten, Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens seien eine und dieselbe Persönlichkeit gewesen, Pseudo-Ignatius habe in und mit den Apostolischen Konstitutionen sein eigenes früheres Werk zu Hilfe genommen. Auf die Beweisführung Funks soll später, bei Besprechung der Apostolischen Konstitutionen, näher eingegangen werden. Hier genüge es, hervorzuheben, daß Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens in ganz ähnlicher Weise ältere Literaturdenkmäler bearbeiten, daß sie sich in derselben theologischen Ideenwelt bewegen, daß sie beide eine Vorliebe für dieselben dogmatischen Formeln und anderweitigen Redensarten bekunden. Die Identifizierung der Fälscher darf in der Tat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen[3]. Es würde also auch auf Pseudo-Ignatius Anwendung finden, was Funk in Bezug auf Pseudo-Klemens nachgewiesen hat, daß er zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien lebte und zu jenem Kreise von Apolli-

[1] Vgl. zu dieser Stelle Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 308 ff.

[2] Den Beweis liefert Funk a. a. O. 322 ff.

[3] Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen: Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6, Straßburg 1910, 17 ff., will die Fälscher unterschieden wissen, erkennt aber an, daß beide zu einem und demselben „Kreise von Gleichgesinnten“ gezählt haben und „daß Pseudo-Ignatius die Apostolischen Konstitutionen stark geplündert hat“.

naristen gehörte, welche sich anerkanntermaßen eine Reihe literarischer Fälschungen haben zu Schulden kommen lassen[1].

Die vier nur lateinisch vorhandenen Briefe, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, sind so belanglos, daß auf eine nähere Kennzeichnung verzichtet werden darf. Im Mittelpunkte der ganzen Korrespondenz steht der Wunsch des Ignatius, die Mutter des Herrn zu sehen, um aus ihrem Munde die Bestätigung des Glaubens an den göttlichen Sohn zu empfangen. Die älteste Handschrift des lateinischen Textes gehört dem 12. Jahrhundert an; zuverlässige Spuren eines griechischen Textes sind nicht bekannt.

Einige arabisch und äthiopisch vorliegende Stücke, welche Exzerpte aus Briefen des hl. Ignatius sein wollen, sind eine dreiste monophysitische Fälschung.

Über die Ausgaben der längeren Rezension der Ignatiusbriefe, des griechischen Textes und der alten lateinischen Übersetzung, s. Abs. 3—4. Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 116—167: „Der Fälscher". Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891. 281—315: „Pseudo-Ignatius. Theologie, Zeit und Vaterland"; 316—355: „Pseudo-Klemens und Pseudo-Ignatius". Über die theologische Richtung des Pseudo-Ignatius handelte Funk von neuem in der Theol. Quartalschrift 74, 1892, 399—412, und diesen Aufsatz ließ er in erweiterter Gestalt wieder abdrucken in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 347—359: „Pseudo-Ignatius Apollinarist." A. Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer literarischen Fälschung (Inaug.-Diss.), Leipzig 1899, 8°. Funk, Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschrift 83, 1901, 411—426 (gegen Amelungk); mit Verbesserungen wiederholt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 298—310. W. Koch, Die pseudo-ignatianischen Schriften: Theol. Quartalschrift 86, 1904, 208—232. Ad. Hilgenfeld, Der unitarische Pseudo-Ignatius: Zeitschr. f. wiss. Theol. 47, 1904, 358—380 (gegen Koch).

Über die Ausgaben der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe s. Abs. 3 bis 4. Vgl. Zahn a. a. O. 80—82. Funk, Patres apostol.[2] 2, Proleg. XLI—XLIII.

Die angeblichen Auszüge aus Briefen des hl. Ignatius sind zuerst äthiopisch durch A. Dillmann bei W. Cureton, Corpus Ignatianum, Berol. 1849, 256—262 (äthiopisch und lateinisch), herausgegeben worden. Das arabische Original der äthiopischen Übersetzung hat G. Mösinger ans Licht gezogen: Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono editi, publ. iuris factum a G. Moesinger, Oeniponti 1872, 13 ff. Eine neue Ausgabe des arabischen Textes besorgte W. Wright bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, 2, 883—890 (arabisch und englisch). Die Herkunft der streng monophysitischen und antinestorianischen Texte ist, soviel ich weiß, noch nicht untersucht worden.

Eine bei den syrischen Jakobiten (Monophysiten) in Gebrauch befindliche Liturgie unter dem Namen des hl. Ignatius ward lateinisch herausgegeben von Renaudot, Liturg. Orient. Coll., Paris. 1716, 2, 215—227; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 5, 969—978.

[1] Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 359 ff.

In dem etwa dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden griechischen Verzeichnisse der 60 kanonischen Bücher (bei Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 1, 292) treten die sonst nicht nachweisbaren Titel auf: Διδασκαλία Κλήμεντος, Ἰγνατίου διδασκαλία, Πολυκάρπου διδασκαλία. Wie unter der „Lehre des Klemens" der Klemensbrief (oder die sog. zwei Klemensbriefe an die Korinther) und unter der „Lehre des Polykarpus" der Polykarpusbrief, so werden unter der „Lehre des Ignatius" die sieben Ignatiusbriefe (oder die sog. längere Rezension der Ignatiusbriefe) verstanden sein. Über einzelne Ignatius zugeeignete, aber in den Briefen nicht vorkommende Sprüche vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 785, K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela: Texte und Untersuchungen usf. 20, 2, Leipzig 1899, 28—31.

7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. — Über das frühere Leben des hl. Ignatius mangelt jede verbürgte Kunde. Die Meinung, Ignatius sei jenes Kind gewesen, welches der Herr den Jüngern bei ihrem Rangstreite zur Nachahmung vorstellte (Mt 18, 1 ff), taucht erst bei Simeon Metaphrastes (Mart. S. Ign. c. 1) auf und ist wohl nur durch den zweiten Namen des Heiligen, Theophorus, veranlaßt. Übrigens lautet dieser Name *θεοφόρος*, was nach sonstiger Analogie soviel als Gottesträger ist, im Unterschiede von *θεόφορος* = von Gott getragen[1]. Hieronymus bezeichnet Ignatius als einen Schüler des Apostels Johannes. Die Angabe der Eusebianischen Chronik, daß Papias von Hierapolis und Polykarpus von Smyrna den Unterricht des Apostels Johannes genossen, erweitert Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2116) durch den Zusatz: „et Ignatius Antiochenus", auch wohl eine bloße Vermutung, welche allerdings in dem sog. Martyrium Colbertinum (c. 1, 1; 3, 1) wiederkehrt. Feststehende Tatsachen sind nur der Episkopat und das Martyrium des hl. Ignatius.

Nach der übereinstimmenden Tradition des Altertums war er der zweite oder mit Einschluß des hl. Petrus der dritte Bischof von Antiochien in Syrien. An die Stelle des hl. Petrus, versichert Eusebius, trat Evodius, und auf Evodius folgte Ignatius (Hist. eccl. 3, 22; cf. Chron. ad a. Abr. 2085). Dieselbe Überlieferung bezeugen Origenes (Hom. 6 in Luc.) und Hieronymus (De vir. ill. 16). Die Angabe der Apostolischen Konstitutionen (7, 46), Evodius sei von Petrus, Ignatius von Paulus zum Bischof ordiniert worden, kann keinerlei Wert beanspruchen[2]. Die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius verlegt Eusebius in der Chronik zwischen die Jahre 2085 und

[1] Vgl. über den Namen Theophorus Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe 111 ff.

[2] Vgl. die Angabe der Apostolischen Konstitutionen über Klemens und Linus § 11, 1. — Wenn Bruston, Ignace d'Antioche, Paris 1897, 23 ff, behauptet, Ignatius sei nicht Bischof, sondern Diakon gewesen, so hängt dies damit zusammen, daß Bruston den Römerbrief, in welchem Ignatius sich selbst Bischof nennt (c. 2, 2), als unecht verwerfen will. Selbstverständlich würde aber der Ausfall dieses Zeugnisses durchaus aufgewogen werden durch die Aussagen der späteren Überlieferung.

2123 Abrahams oder zwischen das Jahr 1 Vespasians und das Jahr 10 Trajans. Harnack[1] glaubte früher eine sog. schematische Anlage der antiochenischen Bischofsliste der Chronik nachweisen zu können und die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius bedeutend herabrücken, seinen Tod auf etwa 138 ansetzen zu dürfen. Dieser Versuch ist indessen von allen Seiten als unbegründet abgelehnt und später auch von Harnack[2] selbst zurückgenommen worden. Daß Eusebius den Tod des hl. Ignatius in die Regierungszeit Trajans (98—117) gesetzt hat, steht außer Zweifel. Das Jahr des Todes aber scheint ihm unbekannt gewesen zu sein, und die Fassung oder Stellung seiner Notiz gibt kein Recht, den Tod auf ein bestimmtes Jahr Trajans zu fixieren. Freilich ist dies schon früh verkannt worden; Hieronymus (De vir. ill. 16) läßt Ignatius im elften Jahre Trajans sterben, und das Martyrium Colbertinum (c. 2) im neunten Jahre Trajans, und beide Datierungen sind allem Anscheine nach auf die Eusebianische Chronik zurückzuführen.

Daß Ignatius als Märtyrer starb, berichtet schon Polykarpus (Ep. ad Phil. c. 9). Durch Irenäus (Adv. haer. 5, 28, 4) und Origenes (Hom. 6 in Luc.) erfahren wir, daß er den wilden Tieren vorgeworfen wurde. Origenes gibt zugleich Rom als die Stätte des Martyriums an. Die Zeit bestimmt, wie gesagt, Eusebius. Durchaus unglaubwürdig ist die Nachricht des erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schreibenden Chronisten Johannes Malalas aus Antiochien, Ignatius sei zu Antiochien Märtyrer geworden, und zwar zur Zeit des großen Erdbebens, von welchem die Stadt am 13. Dezember 115 betroffen wurde[3]. Für die näheren Umstände, unter welchen Ignatius litt, können als zuverlässige Quelle einzig und allein die sieben Briefe in Betracht kommen. Es sind zwar fünf verschiedene, zum Teil umfangreichere Ignatius-Martyrien oder Ignatius-Akten auf uns gekommen. Aber schon der älteste dieser Berichte, das angeblich von Augenzeugen herrührende Martyrium Colbertinum, verdient nur sehr beschränktes Vertrauen, und die jüngeren Berichte dürfen vollends unberücksichtigt bleiben. Nach dem Martyrium Colbertinum (c. 2) soll Kaiser Trajan persönlich das Todesurteil über Ignatius gesprochen haben, als er auf dem Feldzuge gegen Armenien und die Parther zu Antiochien weilte, im neunten Jahre seiner Regierung, d. i. 26. Jan. 106 bis 26. Jan. 107. Diese Darstellung unterliegt schweren Bedenken. Eine Verurteilung durch den Kaiser selbst läßt sich mit den Andeutungen und Voraussetzungen der sieben Briefe, insbesondere mit der ganzen Tendenz des Römerbriefes kaum oder gar nicht vereinbaren

[1] Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878.
[2] Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 381 ff.
[3] Joh. Mal., Chronogr. 11: ed. Dindorf 276; Migne, PP. Gr. 97, 417.

und ist auch allen andern noch etwa in Frage kommenden Zeugen des Martyriums unbekannt. Das angegebene Datum aber kann nicht zutreffen, weil der parthische Krieg erst 112 begonnen hat und ein früherer orientalischer Feldzug Trajans bisher nicht nachgewiesen werden konnte[1]. Überhaupt wird das Colbertinum durch mannigfache Widersprüche gegen die sieben Briefe in hohem Grade verdächtigt und entwertet; es kann nicht, wie es vorgibt, von Begleitern des Heiligen auf seinem Wege von Antiochien nach Rom geschrieben, es muß vielmehr eine Fälschung sein, mag es auch durch Schlichtheit und Einfachheit vor so vielen andern gefälschten Märtyrerakten sich vorteilhaft auszeichnen. Als Sterbetag des Märtyrers wird im Colbertinum der 20. Dezember des Jahres 107 bezeichnet („als bei den Römern Sura und Senecio zum zweitenmal Konsuln waren", c. 7, 1). Die griechische Kirche begeht heute noch das Gedächtnis des hl. Ignatius am 20. Dezember, während die lateinische Kirche sein Fest am 1. Februar feiert. Als Schauplatz des Martyriums wird das römische Amphitheater genannt (c. 7, 3), und der Geschichtlichkeit dieser Angabe steht nichts im Wege[2].

Über das Leiden des hl. Ignatius liegen, wie bemerkt, fünf verschiedene Berichte vor. Zwei derselben sind voneinander unabhängige Originalarbeiten; die drei andern sind aus mannigfacher Verschmelzung und Überarbeitung der beiden ersten hervorgegangen. a) Der älteste Bericht wurde griechisch zuerst 1689 durch Th. Ruinart aus einem Cod. Colbertinus zu Paris saec. X herausgegeben und in der Folge gewöhnlich Martyrium Colbertinum betitelt. Lightfoot hat denselben Antiochenisches Martyrium genannt (s. unter b). Er hat auch noch zwei andere Handschriften des griechischen Textes, zu Jerusalem und auf dem Sinai, ans Licht gezogen. Würde dieses Martyrium wirklich, wie es vorgibt, von Augenzeugen verfaßt sein, so wäre es an die Spitze der noch erhaltenen Märtyrerakten zu stellen. Aus den schon angedeuteten Gründen wird es jedoch von den bedeutendsten Kritikern der Neuzeit mit Recht für eine Fälschung erklärt und die Abfassung in das 4. oder 5. Jahrhundert verlegt. Der griechische Text ist seit 1689 den meisten Ausgaben der Briefe des hl. Ignatius beigegeben worden: Migne, PP. Gr. 5, 979—988; Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lips. 1876, 301—306; Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, London 1885 1889, 2, 473—491; Funk, Patres apostol.[2] 2, 276—287; Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria 34—43. Eine alte lateinische Übersetzung, schon 1647 durch J. Ussher veröffentlicht, ward neuerdings herausgegeben von Lightfoot a. a. O. 643—652. Eine syrische Übersetzung, vollständig zuerst 1872 durch G. Mösinger zu Tage gefördert, ward neuerdings von W. Wright herausgegeben bei Lightfoot a. a. O. 687—708. Neuere Übersetzungen sind den meisten Übersetzungen der Briefe des hl. Ignatius (vgl. Abs. 1) beigegeben. Versuche, die Echtheit und Glaub-

[1] Insbesondere auch nicht nachgewiesen worden ist von Nirschl, Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan, Passau 1869.

[2] Siehe H. Delehaye, L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques: Analecta Bollandiana 16, 1897, 250 f.

würdigkeit des Martyrium Colbertinum zu retten, unternahmen in neuester Zeit A. Brüll in der Theol. Quartalschrift 66, 1884, 607—620; J. Düret in den Kathol. Schweizer-Blättern 6, 1890, 297—337 466—496; 7, 1891, 54 bis 68; B. Sepp in den Historisch-politischen Blättern 122, 1898, 360—370, sowie im Katholik 1901. 2, 264—273. Gegen diese Versuche wandte sich Funk in der Theol. Quartalschrift 75, 1893, 456—465, und wiederum in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 338 bis 347. — b) Ein von dem Colbertinum durchaus unabhängiges griechisches Martyrium ward zuerst 1857 von A. R. M. Dressel aus einer Handschrift der Vatikana herausgegeben und nach dem Fundorte Martyrium Vaticanum genannt. Inzwischen sind jedoch noch zwei andere Handschriften des griechischen Textes, zu Oxford und zu Paris, bekannt geworden. Diese Akten mögen im 5. Jahrhundert entstanden sein und können keinen geschichtlichen Wert beanspruchen. In Übereinstimmung mit dem an erster Stelle genannten Martyrium lassen dieselben den Kaiser selbst das Todesurteil über Ignatius fällen, im Unterschiede von jenem Martyrium aber lassen sie die gerichtlichen Verhandlungen nicht zu Antiochien, sondern zu Rom stattfinden. Mit Rücksicht hierauf hat Lightfoot das erste Martyrium Antiochenisches, das zweite Römisches Martyrium genannt. Der griechische Text des zweiten Martyriums ward neuerdings herausgegeben von Zahn a. a. O. 307—316; Lightfoot a. a. O. 492—536; Funk, Patres apostol.[2] 2, 218—245. Eine koptische (bohairische) Übersetzung edierte P. le Page Renouf bei Lightfoot 865—881. Eine englische Übersetzung gab Lightfoot 575—584. — c) Ein nur lateinisch vorhandenes Martyrium, nach den ersten Herausgebern Martyrium der Bollandisten genannt, ist aus den beiden vorhin besprochenen Martyrien zusammengestellt. Eine neue Ausgabe von Funk a. a. O. 2, 259—275. — d) Ein nur armenisch vorliegendes Martyrium, zuerst herausgegeben von J. B. Aucher, ist gleichfalls eine, allerdings freiere und künstlichere Kompilation aus den beiden ersten Martyrien. Eine neue Ausgabe von J. H. Petermann: S. Ignatii Patris apostol. quae feruntur epistolae, Lips. 1849, 496—549. Einige Bruchstücke wurden auch herausgegeben von P. Martin bei J. B. Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 2—5 280—281. — e) Noch weiter in bunter Mischung und freier Umgestaltung des Stoffes der beiden ersten Martyrien geht endlich ein von J. B. Cotelier herausgegebenes griechisches Martyrium von der Hand des vielberufenen Hagiographen Simeon Metaphrastes in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Neue Ausgaben von Zahn a. a. O. 316—325; Funk a. a. O. 2, 246—258. — Näheres über die genannten Martyrien und ihr Verhältnis zueinander bei Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 2—56; Lightfoot a. a. O. 363—470.

8. Evodius von Antiochien. — Evodius, der Vorgänger des hl. Ignatius auf dem Bischofsstuhle von Antiochien (Eus., Hist. eccl. 3, 22), mag hier auch erwähnt werden, weil späte Epigonen unter seinem Namen theologische Schriften in Umlauf gesetzt haben. Der erste, welcher Evodius als Schriftsteller namhaft macht und in vollen Tönen feiert, ist ein Pseudo-Chrysostomus (De pseudoprophetis et falsis doctoribus c. 6, bei Migne, PP. Gr. 59, 560), welcher im 6. Jahrhundert gelebt haben mag und von einigen mit dem Patriarchen Johannes Nesteutes von Konstantinopel (582 bis 595) identifiziert wird. Er redet indessen nur ganz allgemein von einer schriftstellerischen Tätigkeit des alten Bischofs, ohne über die Schriften selbst irgend welchen Aufschluß zu geben. Dagegen schreibt Nicephorus Kallistus in seiner Kirchengeschichte 2, 3: „Evodius, ein Nachfolger der heiligen Apostel, bemerkt in seinen Schriften, insbesondere aber in dem Briefe, welchen er ‚Licht' überschrieben hat (ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, μάλι-

στα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν Φῶς ἐπέγραψε), auch folgendes . . .“ Diese Stelle galt bis vor kurzem als das einzige Zeugnis über die Schriften des Evodius in der gesamten griechischen Literatur. „Die Quelle des Nicephorus ist unbekannt, die Sache zur Zeit völlig rätselhaft“, sagte Harnack im Jahre 1893 (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 781). Inzwischen ist wenigstens die Quelle des Kirchenhistorikers ans Licht gezogen worden. Es ist eine spätere Überarbeitung der Chronik Hippolyts von Theben, aus einer vielgenannten Handschrift der Bodleyana, Cod. Baroccianus 142 saec. XIV/XV, mit bekannter Sorgfalt herausgegeben von Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W. 1898, 26—30. Das Zitat lautet hier (S. 27): „Auch dies findet sich in den Schriften des hl. Evodius, und namentlich in seinem Briefe, welcher ‚Licht‘ betitelt ist (ἐν τοῖς τοῦ ἁγίου Εὐωδίου συγγράμμασι, καὶ μᾶλλον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ τῇ λεγομένῃ Φῶς): Christus hat mit eigenen Händen nur den Petrus getauft, Petrus aber den Andreas und die Söhne des Zebedäus, Andreas aber und die Söhne des Zebedäus die übrigen Apostel und die Siebzig, während die Gottesmutter von Petrus und Johannes dem Theologen getauft worden ist.“ Das Alter der in Rede stehenden Rezension der Chronik Hippolyts läßt sich leider nicht genauer bestimmen. Der ursprüngliche Text der Chronik, welcher das Evodiuszitat nicht kennt, stammt nach den Untersuchungen Diekamps aus den Jahren 650—750.

Andere Schriften unter dem Namen des hl. Evodius sind in koptischer Sprache überliefert. Eine koptische Rede „De dormitione Beatae Mariae“ veröffentlichten E. Revillout, Apocryphes coptes du N. T.: Études égyptologiques 7, Textes 1, Paris 1876, 4°, 75—112 (vgl. 72—74), und P. de Lagarde, Aegyptiaca, Gottingae 1883 et 1896, 8°, 38—63. Eine koptische Rede „De passione Domini nostri Iesu Christi“ veröffentlichte F. Rossi, Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino: Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, serie 2, tom. 42, 1892, 107—252. Rossi hat dem koptischen Texte eine italienische Übersetzung beigegeben. Die erstgenannte Rede ist ins Englische übersetzt worden von F. Robinson, Coptic apocryphal Gospels: Texts and Studies 4, 2, Cambridge 1896, 44—67. Robinson äußerte gleichzeitig die Vermutung, daß noch einige andere koptische Fragmente, welche in den Handschriften anonym auftreten, Überbleibsel von Evodiusschriften darstellen. Jene beiden Reden nennen als ihren Verfasser übereinstimmend den seligen Abbas Euchodius bzw. Evodius, den Patriarchen und Erzbischof der großen Stadt Rom, den zweiten nach Petrus, dem großen Apostel. Irrtümlich ist Evodius von Antiochien nach Rom versetzt worden. Er spricht hier wie dort als Augenzeuge der behandelten Ereignisse. In der Predigt über das Entschlafen Mariens versichert er gleichzeitig mit Alexander und Rufus (Mk 15, 21) vom Herrn selbst berufen und in die Zahl der 72 Jünger aufgenommen worden zu sein. Die Predigt über das Leiden Christi will er zu der Zeit gehalten haben, da Kaiser Klaudius die Vertreibung der Juden aus Rom dekretierte.

Es ist nicht anzunehmen, daß das griechische Brieffragment jemals in näherer Beziehung zu den koptischen Schriften gestanden habe. Das Fragment redet von den 70 Jüngern, die Predigt über das Entschlafen Mariens von den 72 Jüngern. Die Unechtheit sämtlicher Evodiusschriften bedarf keines weiteren Beweises. Alle ohne Ausnahme, auch das kurze griechische Fragment, geben sich selbst deutlich als Machwerke einer verhältnismäßig sehr späten Zeit zu erkennen. Echte Schriften des Evodius hätten schwerlich den alten Kirchenschriftstellern ganz unbekannt bleiben können. Vgl. Diekamp a. a. O. XXXIV—XL.

§ 13. Polykarpus von Smyrna.

(1. Lebensumstände. 2. Der Philipperbrief. 3. Zweifelhaftes und Unechtes.)

1. Lebensumstände. — Einer der sieben Briefe des hl. Ignatius war an Bischof Polykarpus von Smyrna gerichtet. Über diesen ehrwürdigen Zeugen der alten Kirche hat namentlich Irenäus einige wertvolle Nachrichten aufbewahrt. Die sehr wahrscheinlich im 4. Jahrhundert entstandene „Vita S. Polycarpi (auctore Pionio)" hingegen entbehrt eines geschichtlichen Wertes. Irenäus hatte als Knabe die Predigten des greisen Bischofs von Smyrna besucht, und noch im hohen Alter stand ihm das Bild des Predigers greifbar und lebendig vor der Seele. „Ich könnte dir", schreibt er an einen auf Abwege geratenen Presbyter, welcher gleichfalls Polykarpus persönlich kennen gelernt hatte (Ep. ad Florinum, bei Eus., Hist. eccl. 5, 20, 6), „noch den Ort angeben, wo der selige Polykarpus saß und lehrte, und sein Aus- und Eingehen und sein ganzes Verhalten und sein Aussehen und die Vorträge, welche er an das Volk richtete, und wie er von seinem Verkehre mit Johannes erzählte und mit den andern, welche den Herrn gesehen hatten, und wie er deren Worte anführte und was er von ihnen über den Herrn und seine Wundertaten und seine Lehre gehört hatte." Unter Johannes ist ohne Zweifel der Apostel Johannes verstanden, und nach Tertullian (De praescript. haer. c. 32) ist Polykarpus auch durch den Apostel Johannes zum Bischof von Smyrna bestellt worden, während Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) sich begnügt, zu sagen, Polykarpus sei von Aposteln (*ὑπὸ ἀποστόλων*) zum Bischof eingesetzt worden. Eusebius (a. a. O. 3, 36, 1) schließt sich an die Ausdrucksweise des hl. Irenäus an, Hieronymus (De vir. ill. c. 17) an Tertullian. Als Ignatius auf seinem Leidenswege nach Smyrna kam, waltete Polykarpus bereits des bischöflichen Amtes, ein treuer Hüter der Überlieferung der Apostel. „Er lehrte", versichert Irenäus (a. a. O.), „stets das, was er auch von den Aposteln erlernt hatte, was auch die Kirche verkündet, was auch allein wahr ist."

Zur Zeit des Papstes Anicetus weilte Polykarpus zu Rom und verhandelte mit dem Papste über verschiedene kirchliche Angelegenheiten (Iren., Ep. ad Victorem, bei Eus. a. a. O. 5, 24, 16), hauptsächlich aber „über den Tag der Osterfeier" (Eus. 4, 14, 1; Hier. a. a. O.). Das Pontifikat Anicets wird auf die Jahre 154/155 bis 166/167 berechnet[1]; die Verhandlungen können also nicht vor Ende 154

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 342, meint, der Amtsantritt Anicets sei deshalb nicht ganz genau festzustellen, „weil er wohl der erste streng monarchische Bischof in Rom gewesen ist". Als ob der Amtsantritt der späteren Päpste des 2. Jahrhunderts genauer festzustellen wäre! Siehe Harnacks eigene Liste a. a. O. 726. Vgl. etwa J. Chapmann, Y a-t-il eu des papes avant Anicet? Revue Bénéd. 19, 1902, 149—156.

oder Anfang 155 angesetzt werden. In Sachen der Osterfeier vertrat Anicetus die abendländische, Polykarpus die quartadecimanische Praxis, und eine Einigung ward nicht erzielt. „Denn weder konnte Anicetus den Polykarpus bewegen, den Gebrauch aufzugeben, welchen er mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und mit den andern Aposteln, mit welchen er verkehrte, stets beobachtet hatte, noch auch bewog Polykarpus den Anicetus, sich diesem Gebrauche anzuschließen, indem letzterer erklärte, er müsse an der Gewohnheit seiner Vorgänger (*τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων*) festhalten. Gleichwohl hielten sie Gemeinschaft miteinander, und Anicetus ließ den Polykarpus ehrenhalber in der Kirche die Eucharistie feiern, und in Frieden gingen sie auseinander." So Irenäus in dem berühmten Briefe, welchen er aus Anlaß der späteren Osterstreitigkeiten an Papst Viktor richtete (bei Eus. 5, 24, 16 f). In anderem Zusammenhange (Adv. haer. 3, 3, 4) meldet Irenäus, Polykarpus habe zu Rom viele Valentinianer und Marcioniten und andere Häretiker „zur Kirche Gottes" bekehrt. Als Marcion ihm einst begegnete und ihn fragte, ob er ihn kenne, habe Polykarpus geantwortet: „Freilich kenne ich den Erstgeborenen des Satans!" [1] Zeit und Ort dieser Begegnung mit Marcion hat Irenäus nicht angegeben; Hieronymus (a. a. O.) hat dieselbe in den Aufenthalt des hl. Polykarpus zu Rom verlegen zu dürfen geglaubt.

Bald nach seiner Rückkehr von Rom sollte Polykarpus, 86 Jahre alt, seine Pilgerschaft mit dem Märtyrertode beschließen. Von dem Verlaufe des Martyriums hat die Gemeinde zu Smyrna in einem Rundschreiben der gesamten Christenheit Kenntnis gegeben. Auf die Zumutung, Christus zu schmähen, erwiderte Polykarpus: „Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm[2], und er hat mir nie etwas zuleid gethan; und wie kann ich meinen König lästern, welcher mich erlöst hat?" (Mart. S. Polyc. c. 9, 3.) Er wurde zum Feuertode verurteilt, und als die Flammen seiner schonten, wurde er mit einem Dolche durchbohrt (ebd. c. 16). Der Leichnam ward verbrannt (c. 18, 1). Es war an einem Sabbat, am zweiten des Monats Xanthikus (23. Februar), unter dem Prokonsulate des Statius Quadratus (c. 21; vgl. 8, 1).

[1] Im Philipperbriefe (c. 7, 1) nennt Polykarpus den Leugner der Auferstehung und des Gerichtes einen „Erstgeborenen des Satans".

[2] *Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ.* Es ist nicht von den Jahren des Lebens, sondern von den Jahren des Dienstes Christi die Rede. Nichtsdestoweniger ist der nächstliegende Sinn der Worte jedenfalls der: Ich bin von christlichen Eltern geboren und jetzt 86 Jahre alt. Auf unzureichende Gründe gestützt, will Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 4, 1891, 249 ff; 6, 1900, 95 ff, annehmen, Polykarpus sei gegen 100 Jahre alt geworden. Wenn Irenäus, Adv. haer. 3, 3, 4, sagt, Polykarpus habe als hochbetagter Greis, *πάνυ γηραλέος*, ein glorreiches Ende genommen, so dürfte auch ein Alter von 86 Jahren diesem Ausdrucke vollauf gerecht werden. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 342 ff.

Dieses Datum ist der Gegenstand langwieriger Untersuchungen gewesen. Die Zeit des Prokonsulates des Statius Quadratus schien sich nicht näher bestimmen zu lassen. Waddington[1] wollte den Schlüssel gefunden haben. Aus den Schriften des Rhetors Älius Aristides, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, sei zu ersehen, daß Statius Quadratus im Mai 154 oder 155, vielleicht auch schon 153, Prokonsul von Asien geworden sei. Aus dem Martyrium S. Polycarpi dürfe geschlossen werden, daß Quadratus im Februar 155 Prokonsul war, weil 155 der 23. Februar wirklich, wie das Martyrium angibt, auf einen Samstag fiel. Waddingtons Berechnung ist von verschiedenen Gelehrten, Lipsius, v. Gebhardt, Réville, Egli u. a., geprüft und im wesentlichen für richtig befunden worden. Dennoch beruhte sie, wie Schmid[2] zeigte, auf einem Irrtum oder einer Verwechslung. Der von Aristides erwähnte Quadratus hat mit dem Prokonsul Quadratus nichts zu tun. Letzterer, auch durch Inschriften als Prokonsul von Asien bezeugt, ist vielmehr zu identifizieren mit dem Konsul Statius Quadratus des Jahres 142. Zwischen 151 und 157 muß er Prokonsul von Asien gewesen sein[3]. Wiewohl demnach der Ausgangspunkt der Berechnung Waddingtons verfehlt war, so wird doch das Endergebnis richtig sein: Polykarpus ist am 23. Februar 155 gemartert worden. Denn erst im Jahre 166 ist der 23. Februar wiederum auf einen Samstag gefallen. Doch hat Turner, gestützt auf die Erwägungen, daß der fragliche Samstag, in dem Martyrium S. Polycarpi *σάββατον μέγα* genannt (c. 8, 1; 21), das Purimfest der Juden gewesen sei, welches 156, nicht aber 155, in das letzte Drittel des Februars fiel, und daß der 2. Xanthikus (c. 21), sonst allerdings der 23. Februar, in einem Schaltjahr auch der 22. Februar sein könne, dem 22. Februar 156 vor dem 23. Februar 155 den Vorzug gegeben, und Schwartz hat sich gleichfalls für den 22. Februar 156 entschieden. Starb Polykarpus am 23. Februar 155, so wird er 154 zu Rom bei Papst Anicetus gewesen sein. Starb er im Alter von 86 Jahren, so muß er 68/69 geboren sein.

Das wiederholt angezogene Martyrium S. Polycarpi soll später noch, gelegentlich der Märtyrerakten, zur Sprache kommen, und im Anschluß an dasselbe soll auch die mit Unrecht von P. Corssen (1904) und Ed. Schwartz (1905) für ein altes und wertvolles Dokument erklärte, als Geschichts-

[1] Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, Paris 1867.

[2] Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol. 1893, 53 ff.

[3] Freilich hat auch Schmid keine ungeteilte Zustimmung gefunden. Corssen (Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 61 ff) und Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 125 ff, haben den Prokonsul Quadratus wieder mit dem von Aristides genannten Quadratus identifiziert.

quelle vielmehr unbrauchbare „Vita S. Polycarpi (auctore Pionio)“ gewürdigt werden.

Über das Leben und die Chronologie des Lebens des hl. Polykarpus vgl. außer den Prolegomena und Noten der Ausgaben des Philipperbriefes (Abs. 2), insbesondere der Ausgabe Lightfoots, folgende Abhandlungen: W. H. Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide: Mémoires de l'Institut Imp. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres 26, 1e partie, Paris 1867, 203—268 (232—241: Proconsulat de Quadratus). J. Réville, De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit, Genevae 1880, 8°. C. H. Turner, The day and year of St. Polycarp's martyrdom: Studia biblica et ecclesiastica 2, 1890, 105—155. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 4, herausgegeben von J. Haußleiter und Th. Zahn, Erlangen 1891, 249—283. W. Schmid, Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 48, 1893, 53—83; vgl. Schmids Artikel über Aristides bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 2, 1896, 886—894. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 1897, 334—356. Zahn, Forschungen usw. 6, 1900, 94—109: „Polykarp von Smyrna“. P. Corssen, Das Todesjahr Polykarps: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 61—82. J. Chapman, La date de la mort de S. Polycarpe: Revue Bénéd. 19, 1902, 145—149. K. Bihlmeyer, Der Besuch Polykarps bei Anicet und der Osterfeierstreit: Der Katholik 1902, 1, 314—327. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln: Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 8, 6, Berlin 1905, 125—138: „Die jüdische Pascharechnung und das Martyrium Polykarps“.

2. Der Philipperbrief. — Irenäus spricht von Briefen (*ἐπιστολαί*), welche Polykarpus „teils an benachbarte Gemeinden sandte, um sie (im Glauben) zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und zu ermahnen“ (Ep. ad Flor., bei Eus. Hist. eccl. 5, 20, 8). Einer dieser Briefe war an die Gemeinde zu Philippi gerichtet. „Es gibt aber auch“, schreibt Irenäus bei einer andern Gelegenheit, „einen sehr tüchtigen (*ἱκανωτάτη*) Brief des Polykarpus an die Philipper, aus welchem diejenigen, welche guten Willens und auf ihr Heil bedacht sind, die Form seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit ersehen können“ (Adv. haer. 3, 3, 4). Eusebius führt aus dem Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper zwei längere Stellen an, welche von Ignatius und dessen Briefen handeln (a. a. O. 3, 36, 13—15), und bemerkt weiterhin, Polykarpus bediene sich in diesem Briefe einiger Zeugnisse aus dem ersten Briefe des hl. Petrus (4, 14, 9). Von andern Briefen des hl. Polykarpus ist bei Eusebius nicht die Rede. Auch Hieronymus hat über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Polykarpus nichts weiteres zu berichten als: „Scripsit ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur“ (De vir. ill. c. 17). Der Ausdruck „in Asiae conventu“ ist etwas sonderbar; man erwartet „conventibus“. Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, daß ein Brief des hl. Polykarpus in Kleinasien bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften zuweilen vorgelesen

wurde und daß diese Sitte bis in die Tage des hl. Hieronymus hinein sich erhielt[1]. Eine auffällige Redeweise liegt auch vor, wenn Hieronymus das Gerücht dementiert, er habe „sanctorum Papiae et Polycarpi volumina" übersetzt (Ep. 71, ad Lucin., c. 5). Es wäre unzulässig, zu folgern, Hieronymus habe außer dem Philipperbriefe noch andere Schriften des hl. Polykarpus gekannt.

Es befremdet demnach nicht, daß auch heute nur noch der Philipperbrief bekannt ist. Die sonstigen Briefe, deren Irenäus gedachte, sind zu Grunde gegangen. Der Philipperbrief aber ist nur sehr mangelhaft überliefert, insofern die griechischen Handschriften, aus einem Archetypus stammend, sämtlich stark verstümmelt sind, und das letzte Drittel des Briefes erst aus einer zwar alten, aber ungewöhnlich nachlässigen lateinischen Version ins Griechische zurückzuübersetzen ist. Polykarpus antwortet auf ein nicht mehr erhaltenes Schreiben der Gemeinde zu Philippi. Philippi zählte zu den Städten, welche Ignatius auf seinem Wege durch Mazedonien berührte, und die dortigen Christen entsprachen gerne der Aufforderung des Märtyrers, den Brüdern zu Antiochien brieflich ihre Freude über das Aufhören der Christenverfolgung auszudrücken (vgl. § 12, 1). Polykarpus sollte das Glückwunschschreiben an seine Adresse befördern, und indem die Philipper dem Bischofe von Smyrna diese Bitte vortrugen, machten sie ihm auch Mitteilungen über Vorkommnisse im Schoße ihrer Gemeinde und ersuchten ihn zugleich, ihnen ein Wort der Belehrung oder Ermahnung zukommen zu lassen und ihnen eine Abschrift der Briefe des hl. Ignatius zu übersenden. Polykarpus beginnt mit Worten der Anerkennung. Es hat ihm wohlgetan, daß die Philipper, „die Abbilder der wahren Liebe", Ignatius und seine Gefährten so liebevoll aufgenommen haben, und es erfüllt ihn mit Freude, daß der alte Glaube der Philipper fest steht und Frucht bringt (c. 1). Er kann sie nur mahnen, auch fernerhin diesem Glauben treu zu bleiben (c. 2). Er würde es übrigens gar nicht wagen, den Philippern gute Lehren zu erteilen, wenn sie ihn nicht selbst dazu aufgefordert hätten. Hat doch der unvergleichliche Lehrmeister Paulus ihnen persönlich das Wort der Wahrheit verkündet und aus der Ferne ihnen Briefe geschrieben, in die sie nur hineinzuschauen brauchen, um in allem Guten gefördert zu werden (c. 3)[2]. Nach

[1] Der Mangel an anderweitigen Zeugnissen über den gottesdienstlichen Gebrauch des Briefes berechtigt durchaus nicht zu dem Urteile Bernoullis, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. Br. 1895, 189: „Daher die Sache nur ein ganz willkürlicher Einfall des Hieronymus zu sein scheint".

[2] Wenn Polykarpus von mehreren Briefen des hl. Paulus an die Philipper spricht, so denkt er wahrscheinlich an die drei nach Mazedonien gerichteten Briefe, den Philipperbrief und die beiden Thessalonicherbriefe. Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament 1 [3], Leipzig 1906, 381.

einigen allgemeineren Worten wendet Polykarpus sich mit besondern Mahnungen an die Frauen und die Witwen (c. 4), die Diakonen, die Jünglinge, die Jungfrauen (c. 5) und die Priester (c. 6). Alle insgesamt bittet er, sich nicht durch Irrlehrer verführen zu lassen (c. 7) und im Hinblick auf das Beispiel der heiligen Märtyrer und ihren Lohn im Himmel auszuharren in Geduld, unerschütterlich im Glauben, unermüdet in mildtätiger Liebe (c. 8—10). Mit schmerzlicher Teilnahme verweilt er bei dem traurigen Falle eines Priesters namens Valens zu Philippi, welcher durch Geiz und Habsucht sich des Presbyterates unwürdig gemacht hatte; durch Liebe und Gebet möge die Gemeinde versuchen, den Verirrten zurückzurufen (c. 11—12). Er verspricht dann noch, das Schreiben der Philipper nach Antiochien gelangen zu lassen, legt seinem Briefe die Briefe des hl. Ignatius, so viele er deren in Händen hat, bei und bittet um etwaige zuverlässige Nachrichten über das weitere Schicksal des hl. Ignatius und seiner Gefährten (c. 13). Empfehlungen und Grüße bilden den Schluß (c. 14).

Die Sprache und den Ton mögen folgende Stellen veranschaulichen: „Gürtet eure Lenden und dienet Gott in Furcht und Wahrheit, laßt fahren das törichte Geschwätz und den Irrtum der Menge, glaubt an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat und einen Thron zu seiner Rechten, dem alles unterworfen worden ist, Himmlisches und Irdisches, dem aller Odem dient, der kommt als Richter der Lebendigen und der Toten, dessen Blut Gott fordern wird von denen, die ihm ungehorsam sind. Der aber ihn auferweckt hat von den Toten, wird auch uns auferwecken, wenn wir seinen Willen tun und in seinen Geboten wandeln und lieben, was er geliebt hat, uns fern haltend von jeglicher Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier, Verleumdung, falscher Zeugenaussage, nicht vergeltend Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort oder Schlag mit Schlag oder Fluch mit Fluch“ (c. 2). . . . „Laßt uns ihm dienen mit Furcht und aller Scheu, wie er selbst es geboten und die Apostel, die uns das Evangelium gepredigt, und die Propheten, die die Ankunft unseres Herrn vorherverkündigt haben, eifrig im Guten, uns fern haltend von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen verführen. Denn jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen, ist ein Antichrist, und wer nicht das Zeugnis des Kreuzes bekennt, ist aus dem Teufel, und wer die Worte des Herrn nach seinen Lüsten verdreht und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist ein Erstgeborener des Satans. Lassen wir also die Torheit der Menge und die falschen Lehren fahren und wenden wir uns der von Anfang uns überlieferten Lehre zu, nüchtern zum Beten und anhaltend im Fasten, mit Bitten

flehend zu dem allschauenden Gott, uns nicht in Versuchung zu führen, wie der Herr gesagt hat: ‚Der Geist ist willig, das Fleisch aber ist schwach'" (c. 6—7).

Der ganze Brief ist reich geschmückt mit Zitaten aus den Schriften des Neuen Testamentes und deshalb, wie schon Eusebius andeutete, für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von nicht geringer Bedeutung. Außer den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte sind namentlich mehrere Briefe des hl. Paulus, auch die beiden Timotheusbriefe, der erste Brief des hl. Petrus und der erste Brief des hl. Johannes benutzt. An früherer Stelle ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Polykarpus den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom sich gewissermaßen zum Muster genommen hat (vgl. § 11, 2). Mehrfach schließt er sich fast wörtlich an diesen Brief an. Eine bedeutende literarische Leistung stellt der Philipperbrief nicht dar. Er ist das schlichte Mahnwort eines seeleneifrigen Hirten, sittlich-praktisch, nicht dogmatisch-lehrhaft gerichtet. Auf einheitliche Gliederung und geordneten Gedankenfortschritt wird wenig Gewicht gelegt. Die Abfassung muß bald nach dem Tode des hl. Ignatius erfolgt sein. Es wird vorausgesetzt, daß Ignatius bereits „an dem ihm gebührenden Platze beim Herrn angelangt ist" (c. 9, 2); es wird aber zugleich um Übermittlung etwaiger glaubwürdiger Kunde über das Ende des Märtyrers gebeten (c. 13, 2). Näheres ist also in Smyrna noch nicht bekannt gewesen.

In neuerer Zeit wurde vorübergehend bald die Echtheit des Briefes des hl. Polykarpus bestritten, bald die Einheit oder Integrität desselben geleugnet. Dauernden Beifalls konnten sich diese Versuche schon deshalb nicht erfreuen, weil sie sich gar zu deutlich als Tendenzkritik entlarvten. Der Brief des hl. Polykarpus legt, wie früher schon hervorgehoben wurde (§ 12, 5), in entscheidender Weise Zeugnis ab für die Echtheit der Briefe des hl. Ignatius. Wollten die Gegner der Ignatiusbriefe konsequent verfahren, so konnten sie nicht umhin, auf diesem oder jenem Wege das Zeugnis des Polykarpusbriefes hinwegzuräumen oder zu entkräften. Nach den einen sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe zur Verdeckung dieser ersten Fälschung auch den Polykarpusbrief gefälscht haben; der letztere sei nichts anderes als „ein Vorwort" oder „ein Einleitungs- und Empfehlungsschreiben" zu den im Interesse der Begründung oder Befestigung der Episkopalgewalt erdichteten Ignatiusbriefen (Hilgenfeld u. a.). Nach den andern sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe einen echten Polykarpusbrief seinen Zwecken dienstbar gemacht und durch Zusätze erweitert und insbesondere die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Abschnitte eingeschoben haben (Ritschl u. a.). Auch Harnack hat sich nicht gescheut, zu sagen: „Würde man nicht die Ignatiusbriefe für unecht halten, so würde es niemandem einfallen, in dem

Polykarpusbriefe nach Interpolationen zu fahnden", und wiederum: Für die Annahme der Unechtheit des Polykarpusbriefes gibt es „keine im Polykarpusbriefe selbst liegenden Gründe", ist vielmehr „lediglich die Erwägung der vorausgesetzten Unechtheit der Ignatiusbriefe bestimmend" [1]. Die Echtheit des Polykarpusbriefes ist, um alles andere beiseite zu lassen, durch die Worte des hl. Irenäus gegen jeden berechtigten Zweifel sichergestellt, und die Unterscheidung eines echten Kernes und späterer Zutaten ist wegen der handgreiflichen Einheit des Stiles und der gleichmäßig über das Ganze (mit Ausnahme des 13. Kapitels) sich erstreckenden Abhängigkeit von dem Korintherbriefe des hl. Klemens schlechterdings unvollziehbar. Wenn es aber möglich sein würde, den Polykarpusbrief sowohl wie die Ignatiusbriefe als unecht zu erweisen, so würden doch diese beiden Fälschungen nie auf eine und dieselbe Hand zurückgeführt werden können. Der beiderseitige Stil weist die durchgreifendste Verschiedenheit auf. Und wenn es möglich sein würde, den Fälscher der Ignatiusbriefe und den Fälscher des Polykarpusbriefes zu identifizieren, so würde es gleichwohl nicht angehen, die Briefe gewissermaßen zu einem Werke zusammenzufassen und in dem Polykarpusbriefe das „Vorwort" zu den Ignatiusbriefen zu erblicken. Hat die Schrift den Zweck, der Episkopalverfassung gegenüber der Presbyterialverfassung zum Siege zu verhelfen, so kann nicht das Vorwort zu dieser Schrift in einem Briefe gesucht werden, in welchem wohl einmal zur Unterwürfigkeit gegen die Presbyter und Diakonen aufgefordert wird (c. 5, 3), das Wort *ἐπίσκοπος* aber überhaupt nicht vorkommt.

Die acht meist jüngeren Handschriften des griechischen Textes des Philipperbriefes sind schon § 10, 4, gelegentlich der Überlieferung des Barnabasbriefes, erwähnt worden. Sie sind sämtlich Kopien einer und derselben verstümmelten Vorlage und teilen daher die Eigentümlichkeit, daß sie c. 9, 2 bei den Worten *καὶ ὑ' ἡμᾶς ὑπό* abbrechen. Für den folgenden Teil des Briefes, c. 10—14, muß eine lateinische Übersetzung als Texteszeugin eintreten, welche jedenfalls hohen Alters ist, aber auf einem minderwertigen Originale beruht und sich manche Freiheiten oder Nachlässigkeiten gestattet und in der Folge verschiedene Entstellungen erfahren hat. Doch sind die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Stellen, c. 9 und c. 13, von Eusebius, Hist. eccl. 3, 36, 13—15, griechisch aufbewahrt worden. Einige kleine armenische und syrische Zitate aus dem Briefe veröffentlichte P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 4 281; bzw. 5 282.

Die lateinische Übersetzung des Philipperbriefes wurde in Verbindung mit der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension der Ignatiusbriefe schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1498, herausgegeben. Den griechischen Wortlaut der cc. 1—9 veröffentlichte erst P. Halloix, Douai 1633. Der griechische Text bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 1, 309—313, ist aus Th. Smith, S. Ignatii epistolae genuinae, Oxonii 1709, der griechische Text bei Migne, PP. Gr. 5, 1005—1016, ist aus Hefele, Opp. Patr. apostol.[3],

[1] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 384 und 400.

Tub. 1847, genommen. Die besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta: Patr. apostol. opp., rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 2, Lips. 1876; Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2: S. Ignatius. S. Polycarp, London 1885 1889, 2 vols; Funk, Patres apostol.², 1; Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria, Berol. 1902. Zahn, Lightfoot, Funk, Hilgenfeld haben den nur lateinisch überlieferten Teil des Briefes ins Griechische zurückübersetzt. Neue Ausgaben der alten lateinischen Übersetzung des Briefes (Migne 5, 1015—1022) lieferten Zahn a. a. O.; Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tüb. 1883, 205—212; Hilgenfeld a. a. O. 106—112.

Neuere Übersetzungen des Briefes wurden schon § 7 angeführt. Eine englische Übersetzung auch bei Lightfoot a. a. O. 2, 1051—1056. Eine deutsche Übersetzung von Krüger bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 133—138; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 200—203.

Der Kampf gegen die Echtheit des Briefes scheint gegenwärtig so ziemlich aufgegeben zu sein. Die Interpolationshypothese wurde namentlich verfochten von A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche², Bonn 1857, 584—600. Volkmar und Hilgenfeld, welch letzterer früher die völlige Unechtheit des Briefes behauptet hatte, schlossen sich Ritschl an und veranstalteten auch Ausgaben des von den angeblichen Einschiebseln „gereinigten" Textes: Epistulam Polycarpi Smyrnaei genuinam, subiuncta interpolatione Ignatiana, recensuit G. Volkmar, Turici 1885, 4°. Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria, edidit Ad. Hilgenfeld, Berol. 1902, 51—55: „Polycarpi epistula ad Philippenses genuina". Auch Schim van der Loeff (1906) und Völter (1910) haben als Gegner der Echtheit der Ignatiusbriefe den Polykarpusbrief noch für interpoliert erklärt; vgl. § 12, 5, S. 150. — Die Echtheit und Einheit des Briefes ward verteidigt in den vorhin genannten Ausgaben von Zahn, Lightfoot und Funk. Vgl. auch Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 494—511; Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tübingen 1883, 14—42. Dem Einfall J. M. Cotterills, The Epistle of Polycarp to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaestinensis: The Journal of Philology 19, 1891, 241—285, welcher bei dem in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts lebenden Mönche Antiochus von St Saba bei Jerusalem Zitate aus dem Polykarpusbriefe antraf und auf Grund dieser Zitate nun Antiochus als den Verfasser des Polykarpusbriefes zu erweisen unternahm, hat C. Taylor, St. Polycarp to the Philippians: ebd. 20, 1892, 65—110, durch eine eingehende Widerlegung fast zu viel Ehre erwiesen. — V. Schweitzer, Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung: Theol. Quartalschrift 86, 1904, 91—109.

3. Zweifelhaftes und Unechtes. — Aus einer lateinischen Katene über die vier Evangelien, welche inzwischen leider völlig verschollen ist, hat zuerst Feuardent (1596) fünf kurze Scholien unter dem Namen des hl. Polykarpus (in lateinischer Sprache) herausgegeben. Der Kompilator der Katene, vielleicht Johannes Diaconus, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, wollte diese Scholien einer Schrift des Bischofs Viktor von Capua (gest. 554), „Responsionum capitula", entnommen haben. Es sind Erklärungen zu den Stellen Mt 19, 5; 20, 23; Mk 1, 1 ff (über das Verhältnis der vier Evangelien zueinander); Lk 14, 12; Jo 17, 4. Hat Viktor von Capua diese

Stücke wirklich unter Polykarps Namen eingeführt, so ist er allem Anscheine nach einer falschen Überlieferung gefolgt. Der Inhalt kann die Annahme der Echtheit nicht empfehlen, und ein Werk Polykarps, aus welchem diese Fragmente stammen könnten, ist durchaus unbekannt. Dieselben werden daher von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher als unecht abgelehnt. Zahn[1] glaubt sie als Aussprüche Polykarps betrachten zu können, welche von einem Schüler nach der Erinnerung aufgezeichnet worden seien, ähnlich jenen Aussprüchen kleinasiatischer Senioren (πρεσβύτεροι), welche Irenäus seinem Werke „Adversus haereses" eingeflochten hat. Doch sieht Zahn sich gezwungen, den Schlußsatz des zweiten Fragmentes[2] für eine spätere Zutat zu erklären.

Daß Polykarpus jenen πρεσβύτεροι zuzuzählen ist, welche Irenäus in dem genannten Werke gerne als Zeugen und Gewährsmänner der Überlieferung der Apostel aufruft, wird kaum bezweifelt werden können. Die Predigten des Bischofs von Smyrna hatten, wie wir schon hörten, in dem empfänglichen Gemüte des kleinen Irenäus einen unverwischbaren Eindruck hinterlassen (s. Abs. 1). Es ist indessen bei der sehr unbestimmten und fast dunkeln Art und Weise, wie Irenäus sich über jene Autoritäten ausspricht, nicht möglich, bestimmte Sätze oder Zeugnisse als Eigentum Polykarps auszuscheiden.

Schließlich mag bemerkt sein, daß Polykarpus auch in der pseudo-areopagitischen Literatur eine Rolle spielt. Der siebte der zehn griechisch überlieferten Briefe des Pseudo-Areopagiten ist an den Hierarchen Polykarpus gerichtet, und im Anschluß an diesen Brief, wie es scheint, sind später auch Briefe Polykarps erdichtet worden. Maximus Confessor spricht im Prologe seines Kommentars über die Areopagitica[3] von einem Briefe Polykarps an die Athener, in welchem des Areopagiten gedacht werde, und Suidas[4] kennt einen Brief Polykarps „an den großen Dionysius den Areopagiten". Sonstige Spuren dieser Briefe sind nicht bekannt.

Die fünf lateinischen Fragmente über Stellen der Evangelien veröffentlichte Fr. Feuardent in seiner Irenäus-Ausgabe, Köln 1596 (Nachdruck 1639), in den Noten zu Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. 5, 1025 bis 1028. Neue Rezensionen dieser Fragmente finden sich in den Ignatius- und Polykarpus-Ausgaben (Abs. 2) von Zahn a. a. O. 171—172, von Lightfoot a. a. O. 2, 1001—1004; sowie bei Funk, Patres apostol.[2] 2, 288—290. — Pitra, Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852, 266—267, hat noch zwei weitere lateinische Fragmente unter Polykarps Namen veröffentlicht, und sie sind bei Migne 5, 1027—1028 den fünf andern Stücken angereiht. Diese zwei Fragmente

[1] Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 2, 782 f.

[2] Dieser Satz lautet: „Legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Ioannes fuisse demersus", und kann freilich wegen des Wortes „legitur" nicht dem hl. Polykarpus in den Mund gelegt werden.

[3] Migne, PP. Gr. 4, 17.

[4] Lexicon ex recogn. I. Bekkeri, Berolini 1854, 870.

sind aber in keiner Weise als Eigentum Polykarps bezeugt. Pitra fand dieselben in des Johannes Diaconus „Expositio in Heptateuchum“; hier sind sie jedoch nicht mit Polykarps Namen versehen, sondern nur als Zitate aus dem „Liber responsionum“ des Bischofs Viktor von Capua bezeichnet, und es ist schwer verständlich, wie Pitra dazu kam, sie Polykarpus zuzuschreiben.

Irenäus beruft sich in seinem Werke „Adversus haereses“ zur Erhärtung der katholischen Lehre gegenüber dem Gnostizismus wiederholt auf die Aussagen kleinasiatischer „Alter“, πρεσβύτεροι, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes gewesen (2, 22, 5; 5, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 1). Mitunter wird auch ein einzelner Presbyter redend eingeführt. Besonders ausführliche Mitteilungen empfing Irenäus „a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant“ — der griechische Wortlaut ist nicht erhalten (4, 27, 1 2; 28, 1; 30, 1 4). Über die Persönlichkeit dieser Alten lassen sich nur Vermutungen aufstellen; Polykarpus von Smyrna jedoch und sein Freund Bischof Papias von Hierapolis in Kleinphrygien, der Verfasser der „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ (§ 35), dürften denselben mit Sicherheit beizuzählen sein; diese beiden Schüler des Apostels Johannes werden auch von Irenäus selbst, freilich nur je einmal, mit Namen angeführt (3, 3, 4 und 5, 33, 4). Die Mitteilungen des hl. Irenäus über Aussagen der Alten sind, im Anschluß an die Überbleibsel des erwähnten Werkes des Bischofs Papias, zusammengestellt bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt. 1, 1846, 47—68: Migne 5, 1386—1402; de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist., Lips. 1878, 105—114; Funk, Patres apostol.[2], 1901, 1, 378—389; E. Preuschen, Antilegomena[2], Gießen 1905, 99 ff 202 ff. Im übrigen s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 53—94: Die „Presbyter in Asien“ nach Irenäus. Die Annahme Harnacks, Geschichte der altchristl. Lit. 2, 1, 333 ff, Irenäus habe die Aussprüche der „Presbyter in Asien, welche noch den Johannes und die andern Apostel gesehen haben“, nur aus dem mehrgenannten Werke des Bischofs Papias herübergenommen, aber keine persönliche Fühlung mit diesen Presbytern besessen, ist, wie Zahn (a. a. O.) gezeigt, verfehlt. Irenäus beruft sich zweimal ausdrücklich auf mündliche Berichte, und unter den bei Papias auftretenden „Presbytern“ sind Jünger des Herrn selbst verstanden. Über jenen einen Presbyter, aus dessen Munde Irenäus besonders viel zu berichten weiß, s. noch Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus (4, 27, 1—32, 1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien: Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 1—37.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Literatur.

§ 14. Allgemeines.

(1. Die Angriffe der Heiden. 2. Die Entgegnungen der Christen. 3. Die antijüdischen Apologien. 4. Literatur.)

1. Die Angriffe der Heiden. — Es ist nur der natürliche Reflex der Zeitverhältnisse, wenn die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts ein vorwiegend apologetisches Gepräge zeigt. „Von den Juden werden die Christen als Fremdlinge (*ἀλλόφυλοι*) angefeindet, und von den Heiden werden sie verfolgt“ (Ep. ad Diogn. 5, 17). Durch Verleumdungen aller Art und den Spott und Hohn hervorragender Schriftsteller wird die öffentliche Meinung gegen die Christen eingenommen und aufgereizt; durch heidnische Priester, Goëten und Juden wird der Haß der Menge zu Gewaltausbrüchen entfesselt, und der antike Staat, mit dem Polytheismus auf das innigste verwachsen, sieht sich durch den Selbsterhaltungstrieb immer nachdrücklicher zur Ausrottung des Christentums aufgefordert.

Seit der Mitte des 1. Jahrhunderts wurden von den Kaisern selbst zu verschiedenen Malen teils direkte teils indirekte Verfolgungen über die Christen des Römischen Reiches verhängt und die Statthalter der Provinzen mit gesetzlichen Vollmachten gegen die Christen ausgerüstet. Mögen manche neuere Forscher nicht mehr gerne von Christenverfolgungen im Römischen Reiche reden, so ist der Ausdruck doch in seiner eigentlichsten Bedeutung festzuhalten[1]. Schon unter

[1] „Verfolgt und bestraft wurde die Christenqualität, das Bekenntnis des Christenglaubens, die Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgenossenschaft.“ J. E. Weis, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr 2, München 1899, 160.

Nero ist das christliche Bekenntnis als solches, ohne Nachweis bestimmter Verbrechen im Einzelfalle, bestraft worden, und erst Konstantin hat die Christen aus dem Blutbade oder doch aus dem Zustande drückendster Unsicherheit, ja völliger Rechts- und Schutzlosigkeit herausgezogen.

Auf die Verfolgungsedikte im einzelnen einzugehen, verlohnt sich nicht. Näher liegt es an dieser Stelle, auf die Versuche literarischer Bekämpfung des Christentums, wie sie im Laufe des 2. Jahrhunderts heidnischerseits von Fronto, Lucian und Celsus unternommen wurden, einen Blick zu werfen[1]. Der Versuch des Rhetors Fronto von Cirta, des Lehrers der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, gest. nach 175, ist freilich nicht näher bekannt. Aus des Minucius Felix Dialog „Octavius" (c. 9, 6; 31, 2) ergibt sich, daß Fronto eine Rede gegen die Christen veröffentlicht und daß er die landläufigen Verleumdungen, insbesondere thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, ins Feld geführt hat. Wenn Schanz[2] annimmt, die Rede des Heiden Cäcilius in dem genannten Dialoge reproduziere im wesentlichen den Inhalt der Rede Frontos, so ist dies, wie später zu zeigen sein wird, nur eine sehr unzureichend begründete Vermutung.

Erhalten blieb die Satire des Lucianus von Samosata über das Ende des Peregrinus (*περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*) aus dem Jahre 167. Peregrinus, erst lasterhafter christlicher Priester, dann ägyptischer Asket, dann kynischer Philosoph, sucht freiwillig den Tod in den Flammen. Die Spitze der ganzen Darstellung kehrt sich ohne Zweifel gegen die Kyniker, insbesondere den zeitgenössischen Kyniker Theagenes; zugleich aber bemüht sich der Verfasser doch auch, die lichtscheue Gesellschaft der Christen nach Kräften lächerlich zu machen, wenngleich er es zu eigentlich komischer Wirkung nicht zu bringen vermag[3].

Um 178 verfaßte der eklektische Platoniker Celsus, vielleicht zu identifizieren mit dem gleichnamigen Freunde des Lucianus, eine umfangreiche Streitschrift gegen das Christentum unter dem Titel

[1] Vielleicht fällt allerdings auch die Abfassung des Romanes des Flavius Philostratus über den Theurgen Apollonius von Tyana noch in das 2. Jahrhundert. Es ist indessen zweifelhaft, ob dieser Roman von Haus aus eine christenfeindliche Tendenz verfolgt hat oder aber erst durch Hierokles, den Statthalter von Bithynien, zu christenfeindlichen Zwecken ausgenutzt worden ist. Die apologetischen Schriften des Kirchenhistorikers Eusebius werden Anlaß bieten, auf Philostratus und Hierokles zurückzukommen.

[2] Gesch. der röm. Literatur, Tl 3[2], München 1905, 265 272.

[3] Vgl. J. Bernays, Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians „Über das Lebensende des Peregrinus", Berlin 1879, 8°. C. F. M. Deeleman, Lucianus' Geschrift De morte Peregrini (Akad. Proefschrift), Utrecht 1902, 8°. E. Viéla, Essai sur Lucien de Samosate et les chrétiens (Thèse), Montauban 1902, 8°.

Ἀληθὴς λόγος, „Wahrheitsgemäßer Beweis“ [1]. Die Schrift ist zu Grunde gegangen; etwa neun Zehntel des Inhaltes aber und etwa sieben Zehntel des Wortlautes sind in der Gegenschrift erhalten, welche Origenes unter Philippus Arabs (244—249) ausarbeitete. Auch die Anlage und Gliederung der Schrift läßt sich aus der Gegenschrift wiedererkennen, weil Origenes, wie er wiederholt selbst erklärt, Celsus Satz für Satz gefolgt ist. Nach den Untersuchungen Koetschaus umfaßte der „Wahrheitsgemäße Beweis“ außer einer längeren Einleitung vier Teile. Der erste bekämpfte das Christentum vom Standpunkte des Judentums oder des jüdischen Messiasglaubens aus. Ein Jude ward redend eingeführt und sollte den Nachweis erbringen, daß das Christentum der jüdischen Messiasidee, welche angeblich in ihm verwirklicht sei, nicht gerecht werde. Der zweite Teil suchte vom Standpunkte des Heiden aus die jüdische Messiasidee selbst als unzulässig darzutun und damit das Fundament des Christentums zu erschüttern. Der dritte Teil richtete sich gegen die einzelnen Glaubens- und Sittenlehren des Christentums, welche anderswoher entlehnt und verfälscht seien. Der vierte endlich enthielt eine Rechtfertigung der heidnischen Staatsreligion. Celsus hat die neue Religion mit allem möglichen Schimpfe beworfen, den Stifter derselben als gemeinen Betrüger gekennzeichnet und alles Außerordentliche in seinem Leben und Wirken auf Erdichtung seiner ersten Anhänger zurückgeführt. Die schnelle Ausbreitung der christlichen Lehre erklärte er aus dem großen Eindruck, welchen die lügenhaften Schreckbilder eines zukünftigen göttlichen Gerichtes und eines ewig brennenden Feuers auf die urteilslose Menge machten. Dem Glauben an den menschgewordenen Gott begegnete er mit der Lehre von der Jenseitigkeit Gottes, welcher nur mittelbar auf das Irdische einwirke; den Glauben an die Auferstehung des Leibes untergrub er mit der Lehre von der Nichtigkeit der Materie, welche nur eine Fortexistenz der Seele anzunehmen gestatte. Unverkennbar bekundete Celsus ausgebreitetes Wissen, vielen Scharfsinn und große Gewandtheit. Sein Buch stellte ein umfassendes Arsenal von Erfolg versprechenden Angriffswaffen gegen das Christentum dar. Hat doch auch die neueste Zeit es nicht verschmäht, bei Celsus in die Schule zu gehen [2].

[1] „Wahrheitsgemäßer Beweis“ ist jedenfalls eine zutreffendere Übersetzung als „Wahres Wort“. Etwas kühn aber ist es, wenn Wehofer, Die Apologie Justins, Rom 1897, 14, schreibt: „Ἀληθὴς λόγος ist nichts anderes als ἀπολογία aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist ἀπολογία nichts anderes als der ἀληθὴς λόγος aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen.“

[2] Über Celsus und seinen „Wahrheitsgemäßen Beweis“ handelten in neuester Zeit u. a. Th. Keim, Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius

Ungleich gefährlicher indessen als die Versuche literarischer Bekämpfung waren für die Christen des 2. Jahrhunderts die im Munde der Massen umlaufenden Anklagen. Eine derselben machte Fronto sich zu eigen, wenn er den Christen thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen zur Last legte. Fast alle Apologeten des 2. Jahrhunderts haben sich genötigt gesehen, Protest zu erheben gegen das Märchen, daß die Anhänger der neuen Religion bei ihren Zusammenkünften Menschen zu verzehren und im Dunkel der Nacht den gröbsten Ausschweifungen sich zu überlassen pflegten. Die Entstehung des Märchens liegt zu Tage. Die Christen genossen das Fleisch und Blut des Gottmenschen und veranstalteten sog. Agapen oder gemeinschaftliche Liebesmahle, welche in der apostolischen Zeit der eucharistischen Feier voraufgingen, nach der bald erfolgten Loslösung von der Eucharistie als eigene rituelle oder liturgische Feier noch jahrhundertelang in Übung blieben[1].

Nur lateinische Apologeten gedenken der Vorwürfe der Onolatrie oder Eselsanbetung und der Verehrung der Genitalien des Priesters. Die letztere Verleumdung, deren einziger Zeuge Minucius Felix ist (Octav. c. 9, 4; 28, 10), muß wohl auf die Sitte zurückgeführt werden, daß die Pönitenten bei der Rekonziliation sich vor dem Priester auf die Erde warfen und des Priesters Knie umfaßten. Der Vorwurf der Anbetung eines Esels oder Eselskopfes ist

---

Felix verglichen, Zürich 1873, 8°. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du 2e siècle, Paris 1878, 8°. E. Fabre, Celse et Le Discours véritable. Étude critico-historique (Thèse), Genève 1878, 8°. E. Pélagaud, Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Paris 1879, 8°. G. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt? Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 27, 1884, 257—302. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" von Celsus: Theol. Quartalschr. 68, 1886, 302—315: in überarbeiteter Form wieder abgedruckt in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen" 2, Paderborn 1899, 152—161. O. Heine, Über Celsus' Ἀληθὴς λόγος: Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum 70. Geburtstage von ehemal. Schülern dargebracht, Berlin 1888, 197—214. P. Koetschau, Die Gliederung des Ἀληθὴς λόγος des Celsus: Jahrbb. f. protest. Theol. 18, 1892, 604—632; vgl. Koetschaus Ausgabe des Werkes des Origenes gegen Celsus (Origenes' Werke 1—2), Leipzig 1899, 1, LI—LVI. J. Dräseke, Das Johannesevangelium bei Celsus: Neue kirchl. Zeitschr. 9, 1898, 139—155. J. Fr. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz 1899, 8°. Einen neuen Rekonstruktionsversuch des Werkes des Celsus hat K. J. Neumann (Realenzykl. f. protest. Theol. und Kirche[3] 3, 1897, 773) in Aussicht gestellt.

[1] Die herkömmliche Ansicht in Betreff der Agapen, durch P. Batiffol angegriffen, ist durch die jüngsten Forschungen glänzend gerechtfertigt worden. Vgl. V. Ermoni, L'Agape dans l'église primitive, Paris 1903, 16°. Fr. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 1—41: „Die Agape". E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literarhistorische Untersuchung, Solothurn 1909, 8°.

aus wenig durchsichtigem Anlaß schon den Juden gemacht[1] und ohne Zweifel von den Juden erst auf die Christen übertragen worden, welch letztere in der ältesten Zeit vielfach als jüdische Sekte betrachtet wurden. Illustriert wird dieser Vorwurf in seiner Anwendung auf die Christen, abgesehen von den Bemerkungen bei Minucius Felix (a. a. O. c. 9, 3; 28, 7) und Tertullian (Apol. c. 16; Ad nat. 1, 14), durch das berühmte Spottkruzifix vom Palatin aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts: am Kreuze hängt ein Sklave mit einem Eselskopf.

Noch einen weiteren Vorwurf teilten die Christen mit den Juden. Die einen wie die andern konnten nur ihren eigenen Kultus als berechtigt anerkennen und mußten den Götterkultus wie den Kaiserkultus prinzipiell verwerfen; sie machten sich damit der ἀθεότης, des Atheismus, schuldig[2]. Auch diese Anklage ist schon im 2. Jahrhundert stehend gewesen. „Drei Verbrechen", sagt Athenagoras (Suppl. c. 3), „werden uns vorgeworfen: Atheismus (ἀθεότης), thyesteische Mahlzeiten, ödipodeische Vermischungen." Diese Anklage ist zugleich, viel mehr als irgend eine andere Beschuldigung, von weittragender und einschneidender praktischer Bedeutung geworden. Sie umschloß eigentlich zwei Verbrechen, welche freilich in praxi zusammenfielen: die Verachtung der Götter oder den Religionsfrevel, bei den Römern „irreligiositas" oder „sacrilegium", ein Majestätsverbrechen, und die Ablehnung des Kaiserkultus, welcher seit Augustus in stets wachsendem Maße als der Gradmesser loyaler staatsbürgerlicher Gesinnung galt, oder die Verweigerung der der Obrigkeit geschuldeten Ehrerbietung, ein crimen maiestatis im engeren und schwereren Sinne. Darum sagt Tertullian (Apol. c. 10): „Sacrilegii et maiestatis rei convenimur: summa haec causa, immo tota est."

2. Die Entgegnungen der Christen. — Die Verteidigungsschriften der Christen sind durchweg an eine heidnische Adresse gerichtet, wenngleich dieselben ihre Leser jedenfalls von Anfang an zumeist in christlichen Kreisen gesucht und gefunden haben. Die Verschiedenheit der Adresse im einzelnen ist nicht ganz bedeutungslos. Ein Teil der Apologien des 2. Jahrhunderts wendet sich in Form von Schutz- oder Beschwerdeschriften an das Oberhaupt des Römischen Reiches selbst. So schreibt Quadratus an Hadrian, Aristides an Antoninus Pius, Athenagoras an Mark Aurel und Commodus. Sie

[1] Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, Leipzig 1909, 152 549. J. Halévy, Le culte d'une tête d'âne: Revue Sémitique 11, 1903, 154—164.

[2] Bezüglich der Juden vgl. Schürer a. a. O. 547 ff; bezüglich der Christen vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten: Texte und Untersuchungen usf. 28, 4ᵃ, Leipzig 1905.

appellieren an das Rechtsgefühl derjenigen, welche sich selbst Menschenfreunde und Philosophen nannten, und wollen vor allem dartun, daß das Christentum auf Duldung Anspruch erheben könne, daß die Verfolgung und Bestrafung des bloßen Namens Christ dem Gerechtigkeitssinne, dem Stolze des römischen Volkes Hohn spreche, daß irgendwelche feindseligen Absichten gegen die bestehende Ordnung den Christen durchaus ferne liegen. Andere Apologien sind an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden gerichtet und stellen gewissermaßen Ansprachen oder Mahnreden dar. Mit dem Nachweise der Grundlosigkeit jener Vorurteile, welche den Namen Christ belasten, nicht zufrieden, wollen sie vornehmlich das Ungenügende und Verkehrte der heidnischen Religiosität aufzeigen, zugleich aber auch das Zusammentreffen christlicher Glaubenslehren mit Errungenschaften der hellenischen Philosophie, insbesondere des Platonismus, hervorheben und dadurch eine gewisse Geneigtheit und Empfänglichkeit für die neue Religion wecken. Justin der Märtyrer adressiert seine Apologie an Kaiser Antoninus Pius, dessen Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk; andere Apologeten, Tatian und die Verfasser mehrerer unter dem Namen Justins überlieferter Schriften, wenden sich direkt an „die Hellenen“ [1]. Eine dritte Gruppe von Verteidigungsschriften will in mehr privater Weise auf die Zweifel und Bedenken einzelner, dem jedesmaligen Verfasser nahestehender Heiden Antwort geben. Dahin gehören die Bücher des Theophilus an Autolykus, der Brief an Diognet sowie auch des Minucius Felix Dialog „Octavius“. Ein individuelles Gepräge indessen tragen diese Schriften nur etwa insofern, als hin und wieder wenigstens persönliche Lebenserfahrungen zur Sprache kommen, insbesondere vertrauliche Herzensergüsse über das im Christentum gefundene Glück eingeschaltet werden.

Ihrer Anlage und Haltung nach erweisen sich manche Apologien als Reden im technischen Sinne, ausgearbeitet nach den Regeln der hellenischen Rhetorik oder Sophistik, welche gerade im 2. Jahrhundert neue Tage des Ruhmes und des Glanzes erlebte. Hadrian und die Antonine errichteten zu Athen und in den griechischen Städten Kleinasiens Lehrstühle für Philosophie und Rhetorik, und aus dem Schatten der Schule trat die griechische Beredsamkeit auch wieder in das Licht der Öffentlichkeit. Daß freilich die Apologeten mit andern Mitteln arbeiteten als die Rhetoren, daß sie nicht Prunk und Schwall, sondern sachliche Belehrung anstrebten, bedingte schon der Ernst des Gegenstandes.

[1] Unter den „Hellenen“ sind die Bekenner des Griechentums, d. h. die Anhänger des griechischen Götterglaubens verstanden. Vgl. R. C. Kukula, Was bedeuten die Namen *Ἕλληνες* und *Βάρβαροι* in der altchristlichen Apologetik? Festschrift, Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902, 359—363.

Der Kern der gemeinsamen Aufgabe aller Apologien bestand in der Abwehr der gewöhnlichen Anklagen. Es war nicht schwer, den Verdacht der Immoralität, des Mordes und der Unzucht, in wirkungsvoller Weise Lügen zu strafen durch den Hinweis auf die so überaus erhabene Lehre und den dieser Lehre entsprechenden fleckenlosen Lebenswandel der Christen. Um frechere Stimmen zum Schweigen zu bringen, konnte man die einzelnen Vorwürfe zurückgeben und durch Tatsachen belegen, welche die Heiden gern oder ungern eingestehen mußten. „Nec tantum refutabo", sagt Tertullian, „quae nobis obiiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo qui obiiciunt" (Apol. 4). Auch Minucius Felix ist der Ansicht, daß nur derjenige solche Frevel glauben könne, welcher sie selbst begehen könne (nemo hoc potest credere, nisi qui possit audere; Octav. 30, 2). Und Athenagoras erklärt voller Entrüstung: „Wessen sie sich selbst bewußt sind und was sie auch ihren Göttern zuschieben, das bürden sie uns auf" (Suppl. 34). Weiter ist man nicht gegangen; den Ursprung der Verleumdungen aufzudecken, hat man Anstand genommen. Nur Justin der Märtyrer hat den wirklichen Hergang und Verlauf des christlichen Gottesdienstes geschildert und das größte christliche Geheimnis vor aller Welt entschleiert (Apol. 1, 61 ff). Alle andern Apologeten haben sich, scheint es, gebunden erachtet durch Rücksichten, wie sie der spätestens gegen Ende des 2. Jahrhunderts ausgebildeten Arkandisziplin[1] zu Grunde lagen.

Nicht so leicht war der Vorwurf der Irreligiosität und der Staatsfeindlichkeit zurückzuweisen. Die Versicherungen, daß die Christen auch für das Wohl des Kaisers beten (Tert., Apol. 30) und nicht im entferntesten an eine Revolution denken (a. a. O. 37), werden wenig Eindruck gemacht haben. Ein unbefangener und gebildeter Leser mochte sich von den Vorzügen der geistigen und monotheistischen Auffassung des Wesens Gottes überzeugen lassen, zumal der Apologet heidnische Philosophen als Bundesgenossen aufrufen konnte. Der großen Masse des heidnischen Publikums mußte eine Gottesverehrung ohne sichtbares Götterwesen ein unverständliches Rätsel bleiben. Dieser Masse gegenüber war von einer kühnen Offensive ein durchschlagenderer Erfolg zu erhoffen als von einer noch so gewandten Defensive. Man geißelte deshalb den Polytheismus als widernatürlich und unvernünftig, als eine Abirrung des Menschengeistes vom wahren Gott, als ein Werk der Dämonen; man zeigte, daß die heidnischen Götter nichts anderes seien als hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand oder Tiere mannigfacher Art oder im besten Falle mit allerlei menschlichen Armseligkeiten be-

[1] Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, 42—57: „Das Alter der Arkandisziplin".

haftete Wesen[1]. Es war somit in der Natur der Sache selbst begründet, daß die Verteidigungsschriften, indem sie nicht bloß Schutz-, sondern auch Trutzwaffen gebrauchten, mehr oder weniger auch Angriffsschriften wurden.

Als höheres Ziel indessen winkte jenseits des Kampfes der Friede. Manche Apologien geben über Wesen und Inhalt der christlichen Religion viel tiefere Aufklärungen, als es zur Entkräftung der Vorurteile der Gegner geboten gewesen wäre. Sie gehen auch auf das innere Verhältnis des Christentums zum Heidentum ein und anerkennen mit Freuden die im Heidentum beschlossenen Keime und Körner der Wahrheit. Sie reden damit einer Ausgleichung und Verschmelzung der Lehren der Vernunft mit den Lehren der Offenbarung das Wort und schaffen die ersten Ansätze zu einer Theologie oder Glaubenswissenschaft.

Die heidnische Philosophie hat bei den Apologeten eine sehr widersprechende Beurteilung gefunden, hin und her schwankend zwischen Hochschätzung und Verachtung. Alle Apologeten aber sind für den Satz eingetreten, daß die menschliche Forschung trüglich und mangelhaft sei, daß die augenscheinlichen Irrwege des religiösen und philosophischen Denkens im Heidentum einen sprechenden Beweis für das Bedürfnis des Menschengeistes nach höherer Erleuchtung liefern, daß man von den Philosophen weg sich zu den Propheten wenden müsse (Just., Dial. 7). Diese Propheten, die Verfasser der heiligen Bücher der Juden, spielen in der Apologetik des 2. Jahrhunderts eine höchst bedeutsame Rolle. Die Erfüllung ihrer Weissagungen bezeugte auf der einen Seite die göttliche Sendung des Stifters des Christentums und beglaubigte auf der andern Seite die Propheten selbst als Männer Gottes. Wahre Weissagungen können nicht ohne göttliche Erleuchtung verkündigt und nicht ohne göttliches Walten verwirklicht werden (Just., Apol. 1, 13 ff), „Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis“ (Tert., Apol. 20).

So dienen den Apologeten nicht der Herr und seine Wunder, nicht die Apostel und ihre Schriften, sondern die Propheten und ihre Weissagungen als Bürgen und Gewährsmänner der christlichen Lehre. Ihnen gegenüber mußten insbesondere auch jene Heiden verstummen, welche auf das hohe Alter ihrer Religion Berufung einlegten und das hohe Alter auch geradezu als das Kriterium der wahren Religion aufstellten (antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit quantum adstruxerit vetustatis: Min. Fel., Octav. 6, 3). Die Propheten, antworteten die Christen, sind viel älter

[1] Eben diesen Weg der Offensive, der durch die Natur der Sache selbst vorgezeichnet war, hatten auch die hellenistischen Apologeten des Judentums beschritten; vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 3^4, 528 ff.

als irgendwelche heidnischen Autoritäten; die heiligen Schriften reichen über die frühesten Anfänge griechischer Geschichte und griechischer Literatur um Jahrhunderte weit zurück (s. namentlich Theoph., Ad Autol. 3, 16 ff). Ja man glaubte auch den Wahrheitsgehalt der hellenischen Philosophie auf die Schriften der Propheten als seine letzte Quelle zurückführen zu dürfen; Plato sollte aus Moses geschöpft, die Philosophen überhaupt sollten das, was sie Gutes und Schönes hatten, dem Alten Testamente entlehnt haben (Just., Apol. 1, 44; Min. Fel., Octav. 34). Hier traten die christlichen Apologeten in die Fußstapfen der jüdischen Apologeten vorchristlicher Zeit. Judenfeindlichen Griechen, Manetho, Apollonius, Lysimachus und andern, gegenüber hatten jüdische Hellenisten, Demetrius, Eupolemus, Artapanus und andere, schon die Thesen verfochten, daß die alttestamentliche Religion alle hellenische Philosophie an Alter unvergleichlich überrage, daß Moses der erste aller Weisen, der Vater aller Kultur, der Lehrmeister eines Pythagoras, Sokrates und Plato gewesen[1].

Doch waren diese kühnen Kombinationen nicht gerade geboten; daß einzelne Philosophen mitten im Todesschatten heidnischen Irrtums so nahe an die Höhe christlicher Erkenntnis hinangelangen konnten, ließ sich auch auf anderem Wege erklären. Die Menschenseele selbst ist von Natur aus eine Christin (testimonium animae naturaliter christianae; Tert., Apol. 17); das natürliche Vernunftlicht ist ein Strahl jener Sonne, jenes göttlichen Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien (Just., Apol. 1, 46; 2, 13); Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Glaube fördern und ergänzen sich wechselseitig. Das Heidentum erscheint demnach als ein Abfall von der Wahrheit zum Irrtum, von dem Wesen zum Schatten. Alles Wahre hingegen ist christlich, und das Christentum ist die Wahrheit schlechthin[2].

In jüngster Zeit sind die Apologeten nicht selten als die ersten Zeugen einer „Hellenisierung des Christentums“ oder einer Verweltlichung des Evangeliums bezeichnet worden, während von anderer Seite das Gesamtresultat der Geistesarbeit der Apologeten vielmehr in das Schlagwort „Christianisierung des Hellenismus“ zusammengefaßt ward[3]. Tatsache ist, daß die Apologeten den Versuch gemacht

[1] Außer Schürer a. a. O. vgl. auch J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, Einleitung IX ff. Wenn übrigens Geffcken „die christliche Apologetik“ schlechtweg „eine Tochter der jüdischen“ nennt (S. IX), so wird damit die geschichtliche Wahrheit sehr stark übertrieben.

[2] Systematische Zusammenstellungen der Grundgedanken der alten Apologien lieferten G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1890; J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg 1890.

[3] So A. Ehrhard, Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin (Rede), in dem Programm „Das Stiftungsfest der Kaiser Wilhelms-Universität Straßburg am 1. Mai 1911“, Straßburg 1911, 38 f.

haben, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Glauben der Christenheit und der herrschenden Zeitphilosophie. Sie trugen damit der Tendenz ihrer Schriften Rechnung, bekundeten aber keineswegs auch schon rationalistische Anschauungen. Tatsache ist vielmehr auch, daß sie in andern Schriften die Lehre der Kirche gegen die Häresie in Schutz genommen haben. Fast alle Apologeten sind, wie wir bald hören werden, zugleich als Antihäretiker und zwar Antignostiker aufgetreten. Auch der theologische Standpunkt der einzelnen Apologeten wird im folgenden noch zu berücksichtigen sein.

3. Die antijüdischen Apologien. — Die Apologien des Christentums gegenüber dem Judentum stehen schon der Zahl und dem Umfange nach hinter den an die Adresse der Heiden gerichteten Schriften weit zurück. Aus dem 2. Jahrhundert sind zwei solcher Apologien bekannt: Aristons Streitrede zwischen Iason und Papiskus über Christus und Justins des Märtyrers großer Dialog mit dem Juden Tryphon. Man hat die Beobachtung gemacht, daß auch in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformationszeit und darüber hinaus die Verteidigung des Christenglaubens wider die Juden hauptsächlich in der Form des Dialoges geführt wurde, während im Kampfe mit dem Heidentum der Monolog oder die Schutzrede vorherrschte [1]. Die Erklärung wird darin zu suchen sein, daß zu zweckentsprechender Entfaltung eines Kampfgespräches ein gemeinsamer Boden, ein gewisser Bestand an beiderseits geteilten Voraussetzungen gefordert wird, wie ihn für den Christen und den Juden der Glaube an den einen Gott und an die Göttlichkeit der Schriften des Alten Testamentes darbot [2].

Das Verständnis des Alten Testamentes, insbesondere die Auffassung der messianischen Weissagungen, bildete naturgemäß den Angelpunkt, um welchen der Streit zwischen Christen und Juden sich drehte. War der Messias erschienen, so war damit auch der Wendepunkt der göttlichen Heilsökonomie vom Partikularismus zum Universalismus eingetreten, der Neue Bund eröffnet und der Alte aufgehoben. Übrigens sind die antijüdischen Apologien der älteren Zeit weit weniger als die antihellenischen Schriften aus dem Leben und der Wirklichkeit geschöpft. Die Disputation ist im allgemeinen nur ein literarischer Kunstgriff. Die Heidenkirche selbst fühlte das Bedürfnis, sich über die Beziehungen zwischen Christentum und Juden-

[1] Siehe O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik [aus „Beweis des Glaubens"], Gütersloh 1894. Vgl. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 22 ff.

[2] Wenn Minucius Felix für seine antihellenische Apologie die Form eines Dialoges wählt, so bleibt zu beachten, daß die streitenden Personen, der Christ Oktavius und der Heide Cäcilius, insofern sich auf einer gemeinsamen Basis bewegen, als sie beide mit Minucius eng befreundet sind.

tum Rechenschaft zu geben, sich in der Überzeugung zu bestärken, daß der Alte Bund vorbildlich auf den Neuen hinweise und vorbereitend ihm entgegenführe. Einem Juden wurde die Aufgabe zugeschoben, den Christen den Titel des wahren Israel streitig zu machen, und seinen meist recht unzulänglichen Argumenten gegenüber hatte der Vertreter des Christentums den siegreichen Nachweis zu erbringen, daß der Glaube an die Propheten den Glauben an Christus fordere, der Mosaismus nur vorübergehende Geltung besessen habe, die Knospe des Alten Bundes im Neuen Bunde zur vollen Blüte entfaltet sei[1].

4. Literatur. — Eine Sammelausgabe der Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts lieferte zuerst Fédéric Morel, Paris 1615, 2°; wiederholt Paris 1636 und Köln oder vielmehr Wittenberg 1686. Hier waren Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus, Tatian und Hermias zu einem „Corpus apologetarum" vereinigt. Näheres über die Ausgabe bei de Otto, Corpus apolog. 1, ed. 3, xxxvi ff; über den Herausgeber vgl. Nouvelle Biographie générale 36, Paris 1861, col. 519 f. Einen bedeutsamen Fortschritt in der Kritik und der Erklärung des Textes begründete die Ausgabe des Mauriners Pr. Maran (gest. 1762). Sie umfaßte ganz dieselben Autoren. Der Titel lautet: S. P. N. Justini philosophi et martyris opera quae exstant omnia; nec non Tatiani adversus Graecos Oratio; Athenagorae philosophi Atheniensis Legatio pro Christianis; S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri; Hermiae philosophi Irrisio gentilium philosophorum; item in Appendice supposita Justino opera cum actis illius martyrii et excerptis operum deperditorum eiusdem Justini et Tatiani et Theophili; cum mss. codd. collata, ac novis interpretationibus, notis, admonitionibus et praefatione illustrata, cum indicibus copiosis; opera et studio unius ex monachis Congregationis S. Mauri [D. Prudentii Marani], Paris. 1742, 2°; Venet. 1747. Eine neue Ausgabe, Jena 1847—1872 in 9 Oktavbänden, ausgezeichnet durch gewissenhafte Prolegomena und eine reichhaltige Adnotatio, verdanken wir J. C. Th. v. Otto. Die Werke Justins hatte v. Otto auch schon 1842 bis 1843 herausgegeben; 1876—1881 erschienen dieselben in 3. Aufl. S. Justini phil. et mart. opera. Recensuit, prolegomenis, adnotatione ac versione instruxit indicesque adiecit J. C. Th. Otto. Praefatus est L. F. O. Baumgarten-Crusius. Jenae 1842—1843, 3 vol., 8°. Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit J. C. Th. Eques de Otto, 9 vol., 8°. Vol. 1—5: S. Justini phil. et mart. opera quae feruntur omnia (vol. 1—2 = Just. opp. 1, pars 1—2: Opera Justini indubitata; vol. 3 = Just. opp. 2: Opera Justini addubitata. Fragmenta operum deperditorum. Acta martyrii; vol. 4—5 = Just. opp. 3, pars 1—2: Opera Justini subditicia). Ed. alt. Jenae 1847—1850; ed. tertia 1876—1881. Vol. 6: Tatiani Oratio ad Graecos, Jenae 1851. Vol. 7: Athenagorae phil. Athen. opera, 1857. Vol. 8: Theophili episc. Antioch. ad Autolycum libri tres, 1861. Vol. 9: Hermiae phil. Irrisio gentil. philosophorum. Apologetarum Quadrati, Aristidis, Aristonis, Miltiadis, Melitonis, Apollinaris reliquiae, 1872.

Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1 (Justin, Tatian) und 2 (Athenagoras, Hermias, Theophilus), hat den Text der Schriften der Apologeten der Ausgabe Marans entnommen. Eben diese Ausgabe ist auch mit nur geringen Änderungen bzw. Verbesserungen bei Migne, PP. Gr. 6, abgedruckt. Doch

[1] Vgl. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte 110 ff; Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte 13 ff.

folgt dem Abdrucke col. 1705—1816 eine wertvolle Beilage: Joannis Henrici Nolte Coniecturae et emendationes in omnes huius voluminis scriptores, et variantes codicum ab ipso denuo collatorum lectiones, qui et scholia in Justinum maximam partem inedita, in Tatianum emendatius, in Athenagoram nunc primum edenda curavit. Nolte bietet eine ungleich genauere Kollation der Pariser Handschriften als v. Otto in der vorhin genannten Ausgabe.

Harnack und v. Gebhardt haben den Beweis erbracht, daß der weitaus größere Teil der auf uns gekommenen Handschriften griechischer Apologien aus dem 2. und 3. Jahrhundert, ausgenommen die Schriften des hl. Justinus, die drei Bücher des Theophilus ad Autolycum und die Irrisio des Hermias, unmittelbar oder mittelbar aus einer und derselben Vorlage geflossen, und daß diese Vorlage in dem sog. Arethas-Kodex der Nationalbibliothek zu Paris (Cod. Paris. gr. 451), welcher im Auftrage des Erzbischofs Arethas von Cäsarea im Jahre 914 geschrieben wurde, uns noch, wenn auch nicht mehr unversehrt, erhalten ist. Ursprünglich bildete der Arethas-Kodex ein „Corpus apologetarum" der ältesten Zeit bis auf Eusebius. Inzwischen sind namentlich die die Apologie Tatians enthaltenden Quaternionen verloren gegangen. Siehe A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1—2, Leipzig 1882. O. v. Gebhardt, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. 1. Der Arethascodex Paris. gr. 451: ebd. 1, 3, 1883, 154—196. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Überlieferung über die griechischen Apologeten des Christentums im 2. Jahrhundert und ihr neuester Censor [Harnack]: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26, 1883, 1—45. St. Ostroumow, Kritik der Zeugnisse des Eusebius von Cäsarea und des hl. Hieronymus von Stridon über die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts (russisch), Moskau 1886, 8°. (Ostroumows Schrift ist im wesentlichen eine Revision der auf Eusebius und Hieronymus entfallenden Abschnitte der Arbeit Harnacks über die Überlieferung der griechischen Apologeten; siehe Harnack in der Theol. Literaturzeitung, 1887, 221 f.)

Mit dieser Entdeckung sind der Texteskritik der fraglichen Apologien neue Bahnen gewiesen. Der vierte Band der „Texte und Untersuchungen usf." sollte eine Rezension der griechischen Apologeten mit kurzem sprachlichen Kommentar und Registern bringen. Es erschienen drei Hefte: Tatiani Oratio ad Graecos. Rec. Ed. Schwartz, 1888 (Hft 1); Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Rec. Ed. Schwartz, 1891 (Hft 2); Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes von E. Hennecke, 1893 (Hft 3). Das Inhaltsverzeichnis des Bandes schließt mit den Worten: „Von der Veröffentlichung der für Band 4 bisher noch in Aussicht genommenen: Theophili libri tres ad Autolycum und Justini martyris Apologia et Dialogus cum Tryphone Judaeo, wird an dieser Stelle abgesehen, weil die von der kgl. preuß. Akad. der Wiss. geplante Ausgabe der griechischen altchristlichen Schriftsteller auch diese Stücke wird umfassen müssen."

Über die Apologeten im allgemeinen handeln K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Schaffhausen 1861—1867, 5 Bde, 8°. Der erste Band erörtert die christliche Polemik gegen Judentum, Heidentum, gnostische und manichäische Irrtümer. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 2—3: The Apologists, London 1866, 8°. J. Moschakis, Μελέται περὶ τῶν χριστιανῶν Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, Athen 1876, 8°. H. Dembowski, Die

Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, Tl 1: Die Apologie Tatians, Leipzig 1878, 8°. R. Mariano, Le apologie nei primi tre secoli della chiesa; le cagioni e gli effetti: saggio critico-storico, Napoli 1888, 8°. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung. Von der theol. Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift, Mainz 1890, 8°. J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt. Von der theol. Fakultät der Universität Würzburg (1884/85) gekrönte Preisschrift, Würzburg 1890, 8°. G. Mayer, Die altkirchliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung: Neue kirchl. Zeitschr. 3, 1892, 572—587. L. Laguier, La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles: Science et Religion 373, Paris 1905. J. Geffcken, Die altchristliche Apologetik: Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum 15, 1905, 625—666. Ders., Altchristliche Apologetik und griechische Philosophie: Zeitschr. f. das Gymnasialwesen 60, 1906, 1—13. O. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 8°. J. Rivière, St. Justin et les Apologistes du second siècle: La Pensée chrétienne, Paris 1907. W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums: Theol. Quartalschr. 90, 1908, 7–33. W. H. Carslaw, The early Christian Apologists, London 1911, 16°. G. Natali, Socrate nel giudizio dei Padri apologisti, Ascoli 1912, 8°. A. Puech, Les Apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 8°. E. J. Goodspeed, Index apologeticus sive Clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum, Lipsiae 1912, 8°.

Über die antijüdischen Apologien im besondern s. Harnack, Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche: Texte und Untersuchungen usf. 1, 3, 1883, 56—74. A. C. McGiffert, A Dialogue between a Christian and a Jew, entitled ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα (Inaug. diss.), New York 1889, 8°, 1—47. M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen: Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judentums 55, 1911, 555—585.

§ 15. Quadratus.

Quadratus (Kodratus), der älteste Apologet des Christentums, ist uns nur aus einigen Angaben bei Eusebius bekannt. In der Chronik (ad a. Abr. 2140)[1] nennt Eusebius den Apologeten einen Schüler der Apostel; in der Kirchengeschichte (4, 3) verzichtet er auf jede nähere Kennzeichnung seiner Person. An andern Stellen der Kirchengeschichte erwähnt Eusebius eines Apostelschülers Quadratus, welcher die Gabe der Prophetie besaß und allem Anscheine nach in Kleinasien lebte (3, 37, 1; 5, 17, 2), sowie auch eines Bischofs Quadratus von Athen (4, 23, 3). Es war jedoch ohne Zweifel ein Irrtum, wenn Hieronymus (De vir. ill. 19; Ep. 70, ad Magnum, 4) den Apologeten Quadratus mit dem Bischof Quadratus von Athen zu einer Person verschmelzen zu dürfen glaubte. Der Apologet wird nicht Bischof und der Bischof wird nicht Apostelschüler genannt; der Apologet ist Zeitgenosse des Kaisers Hadrian (117—138), und der Bischof ist Zeitgenosse des

[1] Eus., Chron. Ed. Schoene 2, 166.

Kaisers Mark Aurel (161—180). Nicht ohne Grund aber ist in alter und neuer Zeit vielfach die Identität des Apologeten Quadratus mit dem Propheten gleichen Namens behauptet worden[1]. Der eine wie der andere erhält das Prädikat eines Apostelschülers, beide scheinen derselben Zeit anzugehören, und die Annahme, auch der Apologet habe seinen Wohnsitz in Kleinasien gehabt, unterliegt keiner Schwierigkeit. Andere Forscher indessen haben der Meinung den Vorzug gegeben, es sei bei Eusebius von drei verschiedenen Trägern des Namens Quadratus die Rede[2].

Von dem Apologeten Quadratus berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 3), derselbe habe Kaiser Hadrian eine Schutzschrift für die christliche Religion überreicht, „weil einige schlechte Menschen die Unsrigen zu belästigen versuchten". In der armenischen Übersetzung der Eusebianischen Chronik wird der Überreichung dieser Schutzschrift zum Jahre 2140 Abrahams, d. i. 124 n. Chr. (in einer Handschrift allerdings zum Jahre 2141 bzw. 125), in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus wird derselben zum Jahre 2142 bzw. 126 gedacht. Die Notiz lautet bei dem Armenier: „Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas." Die Angabe, auch der christliche Philosoph Aristides aus Athen habe Hadrian eine Apologie übergeben, hat sich nun freilich durch die Entdeckung der syrischen Übersetzung der Aristides-Apologie als unrichtig oder doch höchst zweifelhaft erwiesen. Nach der Aufschrift der syrischen Übersetzung ist diese Apologie, wie wir noch hören werden, höchst wahrscheinlich nicht an Hadrian, sondern an seinen Nachfolger Antoninus Pius (138—161) gerichtet gewesen. Es war indessen zu weit gegangen, wenn der Entdecker der Aristides-Apologie nun auch bezüglich der Quadratus-Apologie einen Irrtum bei Eusebius annehmen wollte und vermutete, auch diese Apologie sei Antoninus Pius übergeben worden[3]. Aus der Fehlerhaftigkeit der einen Angabe folgt noch nicht die Fehlerhaftigkeit der andern, und Eusebius ist in dem einen Falle genauer unterrichtet gewesen als in dem andern. Er erklärt ausdrücklich, daß er die Quadratus-Apologie selbst in Händen gehabt habe, während er gleichzeitig wenigstens andeutet, daß er die Aristides-Apologie nicht aus eigener Lektüre kannte (Hist. eccl. 4, 3).

Darf demnach Hadrian mit Sicherheit als der Adressat der Apologie gelten, so muß anderseits zugestanden werden, daß sich das

[1] So namentlich auch von Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 41 ff.

[2] So insbesondere auch v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 55 f.

[3] J. Rendel Harris, The Apology of Aristides: Texts and Studies, edited by Robinson 1, 1, Cambridge 1891, 10 ff.

Jahr und der Ort der Überreichung nicht mehr feststellen lassen. Allerdings hat bereits Hieronymus geglaubt, Quadratus habe seine Apologie gelegentlich eines Aufenthaltes Hadrians zu Athen überreicht (De vir. ill. 19), und noch in neuester Zeit hat man zur Bestimmung des Datums der Überreichung die anderweitig bezeugte Tatsache zu Hilfe genommen, daß Hadrian vom Herbst 125 bis Sommer 126 und wiederum vom Frühsommer 129 bis Frühling 130 zu Athen geweilt hat[1]. Allein die Voraussetzung, die Überreichung der Apologie sei zu Athen erfolgt, steht und fällt mit der schon als unzutreffend bezeichneten Identifizierung des Apologeten Quadratus mit dem Bischofe Quadratus von Athen. Hieronymus hat anerkanntermaßen alle seine Mitteilungen aus Eusebius entlehnt oder erschlossen. Ausschlaggebend sind lediglich die Worte des Kirchenhistorikers selbst. Wenn Eusebius in der Chronik kurz vor der Notiz über die Überreichung der Apologie einen Aufenthalt Hadrians zu Athen vermerkt, so gibt dieser Umstand kein Recht, in der angedeuteten Weise einen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Angaben herzustellen. Eher, viel eher dürfte man in den Worten „Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis" eine Andeutung finden, daß Quadratus nicht zu Athen gelebt habe, weil eben nur Aristides als Athener bezeichnet wird, nicht auch Quadratus. Dazu kommt das Zeugnis der Kirchengeschichte. Der Wohnort des Propheten Quadratus, dessen Identifizierung mit dem Apologeten Quadratus sich, wie gesagt, sehr empfiehlt, ist mit größter Wahrscheinlichkeit nach Kleinasien zu verlegen.

Auf den Inhalt der Apologie ist Eusebius (Hist. eccl. 4, 3) leider nicht näher eingegangen. Nachdem er bemerkt, die Schrift lege in glänzender Weise von der Einsicht des Verfassers und seiner apostolischen Rechtgläubigkeit Zeugnis ab, führt er einige Zeilen an, aus welchen das hohe Alter des Verfassers erhelle. In diesen Zeilen bezeugt Quadratus, einige von denen, welche der Herr von Krankheiten heilte oder von den Toten auferweckte, hätten bis auf seine Zeit (*εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους*) gelebt. Das ist, soviel bekannt, das einzige Überbleibsel der Apologie. Um die Wende des 6. Jahrhunderts hat Bischof Eusebius von Thessalonike in einem verloren gegangenen Werke gegen die Aphthartodoketen sich auf einen Quadratus berufen (Photius, Bibl. 162). Sehr wahrscheinlich ist der Apologet Quadratus gemeint; ob aber die Apologie selbst oder nur das Zitat bei dem Kirchenhistoriker Eusebius benutzt ist, bleibt zweifelhaft.

---

[1] Siehe J. Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian: Abhandlungen des archäol.-epigraph. Seminars der Universität Wien 2, Wien 1881, 42 ff. P. v. Rohden bei Pauly-Wissowa: Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1894, 506 ff, stimmt im wesentlichen mit Dürr überein.

Dieses Zitat bei Eusebius erinnert sofort an eine erst 1888 von de Boor herausgegebene, durch den Kirchenhistoriker Philippus Sidetes überlieferte Notiz unter dem Namen des Bischofs Papias von Hierapolis, welche besagt, die durch Christus von den Toten Auferweckten hätten bis auf Hadrian (ἕως Ἁδριανοῦ) gelebt[1]. Harnack glaubte, daß Papias die Apologie des Quadratus gelesen, aber mißverstanden habe, insofern Quadratus von seiner eigenen Zeit, nicht von der Regierungszeit Hadrians sprach[2]. Zahn hielt es für wahrscheinlicher, daß Papias selbst in ähnlichen Worten wie Quadratus von der Lebensdauer der durch den Herrn Auferweckten gehandelt, der Referent Philippus Sidetes aber in dem Streben nach Kürze zu der Zeitangabe „bis auf Hadrian" gegriffen habe, weil er aus sonstigen Äußerungen des Werkes des Papias ersah oder erschloß, daß dasselbe unter Hadrian verfaßt worden sei[3]. Chapman endlich zweifelt nicht daran, daß Philippus Sidetes vielmehr aus der Kirchengeschichte des Eusebius, und zwar aus der Stelle über Quadratus (4, 3), geschöpft und nur infolge allzu flüchtiger Lektüre den Apologeten, welcher unter Hadrian lebte, mit Bischof Papias verwechselt habe[4]. Die Notiz über die durch Christus von den Toten Auferweckten wäre also fälschlich unter des Papias Namen gestellt worden. Zu Gunsten dieser letzten, radikalen Lösung dürfte der Umstand schwer ins Gewicht fallen, daß die anderweitigen Angaben des Philippus Sidetes über Papias fast sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt sind.

Die Nachrichten über den Apologeten Quadratus und andere Quadratus des christlichen Altertums sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae Sacrae ed. alt. 1, Oxon. 1846, 69—79; de Otto, Corpus apologetarum christ. 9, Jenae 1872, 333—341. Bei v. Otto ist auch von einem Märtyrer Quadratus „unter Decius und Valerianus" die Rede; vgl. G. Henschenius, De sanctis martyribus Codrato seu Quadrato, Saturnino, Rufino et sociis Nicomediae et vicinis locis: Acta Sanctorum Maii 2, Venetiis 1738, 362—363. Die Akten dieses Märtyrers, welche schon längst in slavischer Übersetzung vorlagen (vgl. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 901), sind inzwischen im griechischen Texte herausgegeben worden. Siehe Analecta Bollandiana 1, Paris. 1882, 447—469: S. Codrati s. Quadrati martyris acta integra nunc primum edita ex Cod. Leidensi graeco suppleto versione slavica. Der hier fehlende Schluß des griechischen Textes wurde nach einer Oxforder Handschrift nachgetragen in den Analecta Boll. 15, Paris. 1896, 160. Der ganze griechische Text ward nach dieser Oxforder Handschrift veröffentlicht von Schmidt, Martyrium des Kodratus: Archiv f. slavische Philologie 18, Berlin 1896, 172—182. Die Frage, inwieweit diese Quadratus-Akten geschichtliches Material enthalten und inwieweit sie bloße Ausschmückungen

[1] Siehe die Worte des Papias bei Funk, Patres apostol.[2], Tub. 1901, 1, 368; die Worte des Quadratus ebd. 1, 376.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 270 f.

[3] Zahn, Forschungen usf. 6, 110 f. Ebenso Funk a. a. O. 1, 368.

[4] J. Chapman, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911, 95 ff.

oder Umdeutungen der Quadratusangaben bei Eusebius bieten, bleibt noch zu untersuchen; vgl. Bonwetsch in den Götting. gel. Anzeigen vom 22. Nov. 1882, 1489–1490. Zu c. 6, wo der Prokonsul den Märtyrer mit den Worten unterbricht: σκοτεινῷ λόγῳ βλασφημεῖς (Anal. Bolland. 1, 1882, 456), vgl. A. Frhr di Pauli, Quadratus Martyr. der Skoteinologe; ein Beitrag zu Herakleitos von Ephesos: Archiv f. Geschichte der Philosophie 19, 1906, 504–508.

In armenischer Sprache existiert ein „Brief, welchen Jakobus, der Bischof von Jerusalem, an Quadratus sandte, damit er ihm zeige, welchen (Befehl) der Kaiser Tiberius gegeben habe wegen der Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen hatten" (armenisch herausgegeben von J. Dashian, Wien 1896; ins Deutsche übersetzt von P. Vetter in der Lit. Rundschau, 1896, 259 f). Eine im wesentlichen übereinstimmende syrische Rezension des Briefes ward herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Patriarch J. E. Rahmani, Studia Syriaca, Monte Libano 1904, 4°. Der Adressat Quadratus ist allem Anscheine nach ein Doppelgänger des Apologeten Quadratus. Jakobus bezeichnet ihn als einen Eiferer für die Predigt des Evangeliums Christi und einen Streiter gegen Juden und Heiden und bringt ihn zugleich in nahe Beziehungen zu einem Aristides („ich erwarte und hoffe", schreibt Jakobus, „daß du mir über diese Gegenstände schreibst durch Vermittlung des Aristides"). Es ward vorhin bemerkt, daß die Apologeten Quadratus und Aristides schon in der frühesten, noch erhaltenen Tradition, bei Eus., Chron. ad a. Abr. 2140, nebeneinander genannt werden. In jenem Briefe werden sie in die Tage der Apostel versetzt, weil Quadratus bei Eusebius Apostelschüler heißt, und Rom gilt als ihr Aufenthaltsort, weil sie laut Eusebius dem römischen Kaiser Bittschriften überreicht haben. Vgl. Zahn, Forschungen usw. 6, 42.

Über den Apologeten Quadratus siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten: Texte und Untersuchungen usf. 1, 1–2, Leipzig 1882, 100–109. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums: Neue kirchliche Zeitschrift 2, 1891, 281—287. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 95 f; 2, 1, 269—271. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 41—53: Quadratus der Prophet und Apologet.

§ 16. Aristides von Athen.

(1. Die Überlieferung. 2. Die Apologie nach Form und Inhalt. 3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. 4. Die Homilie und das Brieffragment.)

1. Die Überlieferung. — In Verbindung mit der Apologie des Quadratus wird bei Eusebius zweimal eine gleichfalls an Kaiser Hadrian gerichtete Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen erwähnt. An der ersten Stelle (Chron. ad a. Abr. 2140) wird Aristides „nostri dogmatis philosophus Atheniensis" genannt; an der zweiten Stelle (Hist. eccl. 4, 3, 3) heißt er einfach „ein treuer Anhänger unserer Religion". Über die Apologie selbst faßt Eusebius sich äußerst kurz, und das wenige, was er sagt, wird sich im Verlaufe noch als ungenau oder unrichtig erweisen. Er hat die Schrift allem Anscheine nach nicht selbst eingesehen[1], wenngleich dieselbe

[1] Siehe vorhin, § 15, die Kritik der Angaben des Eusebius über die Quadratus-Apologie. Vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, Erlangen 1893, 248 ff.

sich, wie er ausdrücklich bemerkt, damals noch in vieler Händen befand. Hieronymus (De vir. ill. c. 20; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) hat des Eusebius Andeutungen wiederholt und auf Grund von Mutmaßungen etwas abgerundet und erweitert. Eine selbständige Kenntnis der Apologie hat auch er nicht besessen.

Diese Notizen bei Eusebius und Hieronymus waren die einzige Quelle unseres Wissens um Aristides, und die Apologie galt allgemein als spurlos untergegangen, bis die Mechitaristen auf San Lazzaro 1878 in armenischer Sprache ein apologetisches Fragment mit der Aufschrift „An den Kaiser Hadrian" und eine Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten" veröffentlichten, welche beide den Namen des „Philosophen Aristides von Athen" führen. Die Homilie, welche aus den Worten Lk 23, 43 die Gottheit des Herrn zu erweisen sucht, wurde freilich von der Mehrzahl der Forscher aus inneren Gründen als unecht verworfen oder doch als verdächtig bezeichnet. Das apologetische Fragment hingegen, welches im ersten Teile von dem Wesen Gottes und im zweiten Teile von den in vier Stämme, Barbaren, Griechen, Juden, Christen, zerfallenden Geschlechtern der Menschen handelt, wurde von den meisten als Bruchstück einer armenischen Übersetzung der Apologie des Aristides anerkannt, und dieses Urteil sollte in ganz unerwarteter Weise bestätigt werden.

Im Frühjahr 1889 entdeckte Rendel Harris in dem Katharinenkloster am Sinai, welchem Tischendorf einst den „Codex Sinaiticus" entführte, einen syrischen Text der Apologie des Aristides, und dieser syrische Text setzte Armitage Robinson in den Stand, der erstaunten Welt den Nachweis zu liefern, daß auch ein griechischer Text der Apologie nicht bloß noch erhalten, sondern auch schon längst gedruckt sei, und zwar in dem berühmten geistlichen Romane „Barlaam und Joasaph". Joasaph, ein indischer Königssohn, wird in diesem Romane, der christlichen Bearbeitung einer indischen Legende über den Stifter des Buddhismus, durch den christlichen Mönch Barlaam für das Christentum gewonnen. Ein heidnischer Einsiedler namens Nachor, welcher dem christlichen Mönche zum Verwechseln ähnlich sieht, soll den Prinzen in seinem Glauben erschüttern, indem er als vermeintlicher Barlaam in öffentlicher Versammlung eine Rede gegen das Christentum hält. Der Prinz wird jedoch durch ein Traumgesicht über das Gaukelspiel aufgeklärt, und seine Drohworte bewirken an Nachor das Wunder Balaams, oder wie der Erzähler sagt, der Eselin Balaams. Nachor hält eine Rede zu Gunsten des Christentums, und diese Rede (c. 26—27) ist die Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen[1].

[1] Der griechische Text des Romans Barlaam und Joasaph ward zuerst herausgegeben durch J. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca 4, Paris. 1832, 1—365, und

Die Apologie liegt demnach in drei Rezensionen vor: griechisch, syrisch und zum Teil auch armenisch. Die Legende, welche den griechischen Text darbot, ist in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, um 630, von einem Mönche Johannes von St Saba bei Jerusalem verfaßt worden. Die Handschrift des Katharinenklosters, welche die syrische Übersetzung gerettet hat, wird dem 6. oder 7. Jahrhundert zugewiesen, und die Übersetzung selbst dürfte etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammen. Das armenische Fragment ward von den Mechitaristen einer Handschrift des 10. Jahrhunderts entnommen und später noch in zwei jüngeren Handschriften aufgefunden. Das Alter der armenischen Übersetzung, welche ebenso wie die syrische direkt aus dem Griechischen geflossen ist, hat sich bisher nicht genauer bestimmen lassen[1].

Diese drei Texteszeugen stimmen nun zwar im großen und ganzen überein, gehen aber in manchen Einzelheiten und namentlich auch in der Anordnung kleinerer Abschnitte so weit auseinander, daß sich die Frage erhebt, welcher Zeuge das Original am treuesten wiedergebe. Robinson trat mit der bei einem Entdecker unschwer verständlichen Zuversicht für die Ursprünglichkeit und relative Unversehrtheit des griechischen Textes ein, wurde aber durch spätere, weniger beteiligte Kritiker, insbesondere durch Seeberg und Hennecke, in

---

ist nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 96, 859—1240, unter den Werken des hl. Johannes von Damaskus. Eine zweite, vermeintlich die erste, Ausgabe des griechischen Textes besorgte S. Kechajoglos, Athen 1884. Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes veröffentlichte Fr. Liebrecht, Münster 1847. Näheres über das Buch und seine mannigfaltigen Bearbeitungen in morgenländischen und abendländischen Sprachen bei E. Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung, Halle 1884; H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris 1886; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie, München 1893: Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wiss. Kl. 1, Bd 20, Abt. 1. Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2] 886—891.

[1] Seeberg (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 208 246) äußerte die Vermutung, es sei wohl nicht die ganze Apologie, sondern nur das noch erhaltene Fragment, etwa als Bestandteil einer patristischen Anthologie, nach Armenien gekommen. Inzwischen sind indessen in der altarmenischen Literatur einige Zitate aus der Apologie aufgezeigt worden, welche zum Teil nicht mehr in den Bereich des Fragmentes fallen; siehe Vetter in der Theol. Quartalschrift 76, 1894, 529 ff. Anklänge an die Apologie finden sich schon in der unter dem Namen des hl. Gregor des Erleuchters überlieferten, nach Vetter dem hl. Mesrop (gest. 441) zuzuweisenden Homiliensammlung. Deutlichere Spuren einer Benutzung der Apologie enthält die von Eznik, einem Schüler Mesrops, verfaßte „Widerlegung der Sekten". Vetter ist geneigt, die Existenz einer armenischen Übersetzung der ganzen Apologie anzunehmen und die Entstehung derselben in das 5. Jahrhundert zu setzen. Dem 5. Jahrhundert gehört die große Mehrzahl der Übersetzungen aus dem Griechischen in das Armenische an.

schlagender Weise des Irrtums überführt. Der griechische Text ist eine freie Überarbeitung des Originals; zum Zwecke der Verwendung für die Legende sind eine Reihe von Kürzungen und Umstellungen vorgenommen und altertümliche Ausdrücke und Wendungen sind durch neuere Formeln ersetzt worden. Die syrische Übersetzung hingegen ist ein zuverlässiges Abbild der ursprünglichen Fassung, mag sie sich auch hin und wieder eine kleine Freiheit gestatten oder auch ein kleines Versehen zu Schulden kommen lassen. Muß deshalb der Versuch, die Apologie wiederherzustellen, den syrischen Text zur Grundlage nehmen, so leistet natürlich doch auch die griechische Rezension sehr wertvolle Dienste, weil sie immerhin verschiedene Stücke des echten Textes aufbewahrt hat und damit zugleich einen Einblick in die Diktion und den Wortschatz des Originals gestattet. An manchen Stellen läßt sich infolgedessen die syrische Übersetzung mit ziemlicher Sicherheit in die Sprache des Verfassers zurückübertragen. Das armenische Fragment kann schon als Fragment nur eine untergeordnete Bedeutung beanspruchen, und die armenische Version bekundet auch eine viel weitergehende Freiheit als die syrische.

Die armenische Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten" ist bisher in einer Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts und (in Verbindung mit dem Fragmente der Apologie) in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts nachgewiesen worden. Endlich wäre zu erwähnen, daß Martin 1883 aus einer Pariser Handschrift vom Jahre 1704 ein nur wenige Zeilen umfassendes armenisches Fragment ans Licht zog, welches überschrieben ist: „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides".

Das armenische Fragment der Apologie und die armenische Homilie ließen die Mechitaristen unter dem Titel „S. Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo", Venedig 1878, 8°, erscheinen. Die Aufschrift des zweiten sermo, der Homilie, lautet in der Handschrift (aus dem 12. oder 13. Jahrhundert) nicht „von Aristäus", wie die Ausgabe besagt, sondern „von Aristides", wie P. Vetter in der Theol. Quartalschr. 64, 1882, 126 bezeugte. Deutsche Übersetzungen beider Stücke gaben Fr. Sasse in der Zeitschr. f. kath. Theol. 3, 1879, 612—618 (vgl. 816); F. v. Himpel in der Theol. Quartalschr. 62, 1880, 109—127. Vgl. L. Rummler, De Aristidis phil. Athen. sermonibus duobus apologeticis (Progr.), Posnaniae 1881, 4°.

Eine neue Ausgabe der beiden genannten armenischen Stücke und zugleich die erste Ausgabe des armenischen Brieffragmentes (Ex epistola Aristidis ad omnes philosophos) besorgte P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris 1883, 6—11 (armenisch). 282—286 (lateinisch); vgl. Proleg. x—xi.

Im Jahre 1891 erschien der syrische und der griechische Text der Apologie: The Apology of Aristides on behalf of the Christians, from a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai edited with an introduction and translation by J. Rendel Harris. With an Appendix containing the main portion of the original Greek text by J. Armitage Robinson, Cambridge 1891, 8°: Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, edited by J. A. Robinson 1, 1. Eine zweite, im wesentlichen unveränderte

Ausgabe dieses ersten Heftes der Texts and Studies folgte 1893. Den griechischen Text der Apologie bzw. den fraglichen Abschnitt des Romanes „Barlaam und Joasaph“ (c. 26–27) hat Robinson (S. 100–112) mit handschriftlichen Hilfsmitteln von neuem bearbeitet. Außerdem hat F. C. Conybeare einen Beitrag zu der Edition geliefert (S. 29—34), indem er das armenische Fragment der Apologie nach einer neuen Handschrift (aus dem 11. Jahrhundert) ins Englische übersetzte, auch die armenische Homilie nach derselben Handschrift kollationierte und das armenische Brieffragment nach der Ausgabe Martins ins Griechische zurückübertrug. N. O. Emin hat eine dritte (anscheinend jüngere) Handschrift des armenischen Fragmentes der Apologie aufgefunden und in seinem russisch geschriebenen Buche „Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Literatur“, Moskau 1897, 249—255, eine Übersetzung dieser Handschrift mitgeteilt. Deutsche Übersetzungen des syrischen Textes der Apologie gaben R. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 9, 1, Leipzig 1892; J. Schönfelder, Die Apologie des Aristides übersetzt: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 531—557.

Die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Apologie ward anfangs sehr widersprechend beantwortet. Im Anschluß an Robinson (Texts and Studies 1, 1, 67 ff) traten mehrere Forscher, insbesondere auch Raabe (a. a. O.), für die größere Ursprünglichkeit des griechischen Textes ein. Dagegen haben namentlich R. Seeberg, Die Apologie des Aristides: Neue kirchl. Zeitschr. 2, 1891, 935—966, und E. Hennecke, Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1893, 2, 42—126, die größere Ursprünglichkeit des syrischen Textes zu erweisen versucht und auch wirklich erwiesen. Doch ist Hennecke zurückhaltender gewesen als Seeberg. Während Seeberg fast durchweg dem Syrer den Vorzug gibt, läßt Hennecke auch ganze Textespartien des Griechen als ursprünglich gelten.

Dieser Gegensatz kommt auch noch in den Rekonstruktionen der Apologie zur Geltung, welche Seeberg und Hennecke unternahmen. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, herausgeg. von Th. Zahn, Tl 5, Erlangen 1893, 159—414. Hennecke, Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes: Texte und Untersuchungen usf. 4, 3, Leipzig 1893. Seeberg ließ noch eine Gesamtausgabe der Aristides-Schriften folgen: Seeberg, Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben, Erlangen 1894, 8°. Ein neuer Rekonstruktionsversuch der Apologie bei J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten: Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig 1907. In der Würdigung des griechischen und des syrischen Textes zeugen neigt Geffcken mehr auf Henneckes als auf Seebergs Seite. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt jedoch in dem dem Texte der Apologie (S. 1—27) beigegebenen Kommentare (S. 28—96).

Anderweitige, seit 1891 erschienene Literatur über die Apologie, die Homilie und das Brieffragment soll weiter unten, Abs. 3—4, angeführt werden.

2. Die Apologie nach Form und Inhalt. — Die Apologie ist klein an Umfang und durchsichtig disponiert. Sie beginnt mit einer Darlegung des wahren Gottesbegriffes, wie er sich dem denkenden

Menschen bei der Betrachtung der Natur aufdrängt (c. 1). An der Hand dieses Gottesbegriffes werden sodann die bestehenden Religionen einer Prüfung unterzogen und zu diesem Behufe die Menschen ihrer religiösen Anschauung nach in vier Geschlechter oder Klassen eingeteilt: Barbaren und Hellenen, Juden und Christen (c. 2). Bei den Barbaren und Hellenen, lautet das Ergebnis der Prüfung, ist die Wahrheit jedenfalls nicht zu finden. Die Barbaren haben vergängliche und wandelbare Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne, als Götter angebetet (c. 3—7); die Hellenen haben ihre Götter mit menschlichen Schwächen und menschlichen Leidenschaften ausgestattet (c. 8—13). Viel höher stehen die Juden; sie glauben wenigstens an einen Gott, den allmächtigen Schöpfer; aber sie dienen Engeln, Sabbaten und Monden, essen ungesäuertes Brot und beobachten den großen Tag, das Fasten, die Beschneidung und halten auf Reinheit der Speisen (c. 14). Nur die Christen erfreuen sich des Besitzes der vollen Wahrheit, und sie führen dementsprechend auch ein alle andern Menschen beschämendes, uneingeschränkte Bewunderung herausforderndes Leben (c. 15—16). Die Verleumder der Christen mögen deshalb verstummen (c. 17).

Trotz aller Einfachheit hat die Anlage der Apologie doch etwas Großartiges. Aristides steht auf hoher Warte, überschaut mit sicherem Blick die Menschheit als ein großes Ganzes und ist tief durchdrungen von der weltgeschichtlichen Bedeutung und Mission der neuen Religion. Mit kühnem christlichem Selbstgefühl stellt er die doch noch kleine Schar der Christen als ein ebenbürtiges Glied in die Reihe der großen Geschlechter der Menschen. Auch im einzelnen hat er seinen Stoff nicht ungeschickt zu gruppieren verstanden, und in der Darstellung hat er der Größe des Gegenstandes gebührend Rechnung zu tragen gewußt. Die Schlußabschnitte insbesondere sind unleugbar von großer rhetorischer Wirkung; die Schilderung christlichen Glaubens und christlicher Sitte könnte man ein warm empfundenes Loblied nennen. Wenn an andern Stellen, namentlich in der Kennzeichnung der Götter der Hellenen, ihrer Nichtswürdigkeit und ihrer Ohnmacht, eine den heutigen Leser ermüdende Breite und Monotonie zur Geltung kommt, so bleibt zu erwägen, daß vielleicht gerade diese Ausführungen für die ersten Leser von besonderem aktuellen Interesse gewesen sind[1].

[1] Geffcken hat es für nötig gehalten, „die Apologeten endlich einmal geistig einzurangieren“ und zu dem Ende „die Philologenhand“ in Anwendung zu bringen, die „gar nicht fest genug sein kann“ (Zwei griechische Apologeten 104). Aristides und Justin und Tatian, ermittelte diese Philologenhand, „können noch nicht schreiben, keinen Gedankenbau aufführen; sie sind unwissend, unlogisch, ungeschickt“ (ebd. 113). Dem armen Aristides vollends „stellt die Ängstlichkeit, mit der er die älteren Muster nach Form und Inhalt zu kopieren sucht, ohne doch wirklich eine

Es mag gestattet sein, einige Textesproben folgen zu lassen, wenngleich freilich der Wortlaut des Textes infolge der Mangelhaftigkeit der Überlieferung vielfach unsicher ist und bis zur etwaigen Entdeckung neuer Hilfsmittel auch unsicher bleiben wird. Ich benutze die Wiederherstellungsversuche Seebergs, Henneckes, Geffckens und schließe mich insbesondere an die syrische Übersetzung an.

Der Eingang der Schrift, ausgezeichnet durch seinen freimütigen und hoheitsvollen Ton, mag etwa gelautet haben: „Ich, o Kaiser, bin durch Gottes Gnade in diese Welt gekommen, und da ich den Himmel betrachtete und die Erde und das Meer und die Sonne und den Mond und alles übrige, erstaunte ich über die Schönheit dieser Dinge. Und ich erkannte, daß die Welt und alles, was in ihr ist, durch die Macht eines andern bewegt wird, und ich sah ein, daß derjenige, welcher alles bewegt, Gott ist, der da in den Dingen verborgen ist und durch sie verschleiert wird, und es ist bekannt, daß das, was bewegt, stärker ist als das, was bewegt wird. Nachzuforschen über diesen Beweger aller Dinge, wie er beschaffen sei, scheint unnütz, denn das ist mir klar, daß er seiner Natur nach unbegreiflich ist; und die Festigkeit seiner Ökonomie zu untersuchen, daß ich sie ganz erfaßte, frommt mir nicht, denn niemand vermag es, sie vollständig zu erfassen. Das aber behaupte ich von dem Beweger der Welt, daß er der Gott von allem ist, welcher alles um des Menschen willen gemacht hat. Und es ist mir klar, daß es sich empfiehlt, Gott zu fürchten, den Menschen aber nicht zu bedrücken. Ich behaupte ferner: Gott ist nicht gezeugt, nicht gemacht, eine ewige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unfaßbar. Vollkommen aber, wie ich sagte, bedeutet, daß kein Mangel in ihm ist und er keines Dinges bedarf, während alles seiner bedarf. Und wenn ich sagte, er sei ohne Anfang, so bedeutet dies, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, was aber ein Ende hat, ist auflösbar. Einen Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, gehört zu den geschaffenen Dingen. Eine Gestalt hat er nicht und auch keine Zusammensetzung von Gliedern, denn was

---

klare und lesbare Darstellung zu finden, das bündigste Zeugnis schriftstellerischer Impotenz aus“ (ebd. 97). An und für sich wäre es wohl möglich, daß Aristides wenigstens bei seiner Kritik der Religion der Barbaren und Hellenen „aus allerhand jüdischen Büchern“ (ebd. XXXIX) geschöpft hätte. Aber auch nur ein einziges Buch namhaft zu machen, von welchem sich nachweisen ließe, daß Aristides es wirklich in Händen gehabt hat, ist Geffcken nicht in der Lage. Darf man unter solchen Umständen überhaupt von einem „Kopieren nach Form und Inhalt“ reden? Daß Aristides seine Kritik der Religion der Juden und seine auch nach Geffcken „edel einfache, von dem Reklameton der Juden so scharf abstechende schöne Charakteristik vom christlichen Tun“ (ebd. XXXIX) nicht aus jüdischen Büchern übernommen haben kann, braucht nicht erst gesagt zu werden.

eine solche Zusammensetzung hat, gehört zu den gemachten Dingen. Er ist nicht männlich und nicht weiblich, denn wer so beschaffen ist, unterliegt Leidenschaften. Die Himmel umgrenzen ihn nicht; die Himmel vielmehr und alles Sichtbare und Unsichtbare werden von ihm umgrenzt. Einen Gegner hat er nicht, denn es gibt niemanden, welcher stärker wäre als er. Zorn und Grimm hat er nicht, denn es gibt nichts, was ihm widerstehen könnte. Irrtum und Vergeßlichkeit ist seiner Natur fremd, denn er ist ganz und gar Weisheit und Erkenntnis. Durch ihn aber bestehen alle Dinge. Er ist nicht angewiesen auf Opfer oder Libation oder irgend etwas von den sichtbaren Dingen; alle aber sind angewiesen auf ihn."

Im Anschluß an diese Darlegung, welche in jedem Zuge den platonisch gebildeten Popularphilosophen verrät, wird der Kaiser eingeladen, Rundschau zu halten auf dem weiten Erdkreis und sich selbst zu überzeugen, daß die Christen und nur die Christen die wahre Gottesidee vertreten. Der Bericht über die Christen hebt an wie folgt: „Die Christen aber, o Kaiser, haben, indem sie umhergingen und suchten, die Wahrheit gefunden. Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben, kommen sie der Wahrheit und der richtigen Erkenntnis viel näher als die übrigen Völker. Denn sie erkennen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und einen andern Gott außer ihm verehren sie nicht. Und die Gebote, welche sie von ihm empfangen haben, haben sie in ihr Herz geschrieben, und sie befolgen sie in der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt. Deshalb treiben sie keinen Ehebruch und keine Hurerei, geben auch kein falsches Zeugnis und veruntreuen kein anvertrautes Gut und tragen kein Gelüste nach fremdem Besitz. Sie ehren Vater und Mutter, lieben ihren Nächsten und richten gerecht. Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, und was sie nicht wollen, daß ihnen geschehe, das tun sie keinem andern, und vom Götzenopferfleisch essen sie nicht. Ihren Bedrückern sprechen sie zu und machen sie sich zu Freunden, und ihren Feinden tun sie eifrig Gutes. Ihre Frauen sind rein, o Kaiser, wie Jungfrauen und ihre Töchter züchtig, und ihre Männer enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und von aller Unreinigkeit, in der Hoffnung auf die zukünftige Vergeltung in der andern Welt. Knechte aber und Mägde oder Kinder, wenn einzelne von ihnen solche haben, unterweisen sie, daß sie Christen werden, aus Liebe zu ihnen. Und wenn sie Christen geworden sind, so nennen sie sie Brüder ohne Unterschied. In aller Demut und Güte wandeln sie, und Lüge wird bei ihnen nicht gefunden. Und sie lieben einander und nehmen sich der Witwen an und beschützen die Waisen, und wer da hat, gibt neidlos dem, welcher nicht hat. Sehen sie einen Fremdling, so führen sie ihn unter ihr Dach und freuen sich über ihn wie über einen wahren Bruder, denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleische, sondern

nach dem Geiste und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und einer von ihnen ihn sieht, so trägt er nach Kräften Sorge für sein Begräbnis. Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrängt wird wegen des Namens ihres Christus, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und, wenn es möglich ist, befreien sie ihn. Und ist ein Bedürftiger oder Armer unter ihnen und sie haben selber keinen Überfluß, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie dem Armen geben können, soviel er bedarf. Die Gebote ihres Christus befolgen sie mit großem Eifer und leben ehrbar und gerecht, wie der Herr, ihr Gott, es ihnen befohlen hat. Zu allen Stunden loben und preisen sie Gott für seine Wohltaten, und für ihre Speise und für ihren Trank sagen sie ihm Dank. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, wie wenn er nur von einem Orte zum andern wanderte. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott; geschieht es aber, daß es in seiner Kindheit stirbt, so preisen sie Gott noch mehr, weil es ohne Sünde durch die Welt gegangen ist. Sehen sie aber, daß einer von ihnen in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden gestorben ist, so weinen sie bitterlich über ihn und bejammern ihn wie einen, der zur Strafe eingeht."

Auf die spezifisch christlichen Lehren geht Aristides nicht weiter ein, und an theologischem Gehalte kann seine Apologie sich deshalb auch nicht im entferntesten mit den Schriften Justins des Märtyrers messen. Die dogmengeschichtlich wichtigste Stelle der ganzen Apologie ist ein Satz über den Stifter des Christentums, Jesus Christus (c. 2, 6)[1], welcher im syrischen Texte lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daß Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daß der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat." In dem sozusagen modernisierten griechischen Texte liest man statt dessen: „Es wird gelehrt, daß dieser Sohn des höchsten Gottes im Heiligen Geiste vom Himmel herabgestiegen ist um des Heiles der Menschen willen, und aus einer heiligen Jungfrau, ohne Samen und ohne Verderbnis (ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως), geboren, Fleisch angenommen hat und den Menschen erschienen ist." Beachtenswert sind auch die Schlußworte der Apologie (c. 17, 8), in welchen die Gegner der Christen ermahnt werden, „zuvorzukommen dem schrecklichen Gerichte, welches durch Jesus Christus im Kommen begriffen ist über das ganze menschliche Geschlecht". So der Syrer, während der Grieche wiederum einen

[1] In der Ausgabe Geffckens ist dieser Satz mit sehr zweifelhaftem Recht an eine viel spätere Stelle, c. 15, 1 (S. 23), gerückt worden.

modernen Anstrich erhalten hat: „auf daß ihr, dem Gerichte und den Strafen entrinnend, als Erben unvergänglichen Lebens erscheinet".

Einigemal wird auf „die Schriften" der Christen verwiesen (c. 16, 5 im Syrischen und im Griechischen; im Syrischen auch c. 15, 1; 16, 3; 17, 1), und einmal ist von „dem Evangelium" die Rede (c. 2, 7 im Syrischen). Im übrigen kommen nur spärliche Anklänge an Bücher des Alten und des Neuen Testamentes vor. Nicht unwahrscheinlich ist, daß die Didache oder Zwölfapostellehre und die apokryphe Predigt des Petrus, von welcher später noch zu handeln sein wird, Aristides bekannt gewesen sind und auf seine Darstellung eingewirkt haben[1].

3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. — Eusebius, und im Anschluß an ihn auch Hieronymus, läßt die Apologie des athenischen Philosophen an Kaiser Hadrian gerichtet sein. Das armenische Fragment der Apologie trägt die Aufschrift: „An den Selbstherrscher Kaiser Hadrian", und die einzige Handschrift des syrischen Textes hebt mit den Worten an: „Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem Könige für die Furcht Gottes" (*ὑπὲρ τῆς θεοσεβείας*). Und dennoch ist allem Anscheine nach nicht Hadrian, sondern sein Nachfolger Antoninus Pius der Adressat der Apologie gewesen. Im Syrischen schließen sich nämlich an die angeführten Worte noch nachstehende Worte an: „Selbstherrscher Kaiser Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener." Es liegen also im Syrischen zwei Titel vor: der erste, eine kurze Angabe über Verfasser und Inhalt, stammt aus der Feder eines Schreibers; der zweite trägt alle Merkmale der eigentlichen und ursprünglichen Adresse. In der überlieferten Form ist nun freilich dieser zweite Titel einfach unverständlich; insbesondere erscheint der Plural „die verehrten und barmherzigen" völlig rätselhaft. Die syrische Übersetzung der Adresse ist wohl von Haus aus fehlerhaft gewesen und später durch Schreiberhand noch mehr entstellt worden. Gleichwohl aber schimmert noch ziemlich deutlich die Fassung der Vorlage durch: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἁδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλό-*

[1] Daß Aristides von der Predigt des Petrus Gebrauch gemacht habe, behaupteten schon Harris und Robinson, The Apology of Aristides, Cambridge 1891, 86—99. In demselben Sinne äußerten sich Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 823 f; Seeberg, Die Apologie des Aristides 216 ff; Hilgenfeld in „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie", 1893, 2, 539 ff. Dagegen hat E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht, Leipzig 1893, 32 ff 36 ff, eine Benutzung der Predigt des Petrus durch Aristides nicht zugeben wollen, und Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Einl. XXXIX f, bestreitet sowohl die Benutzung der Predigt des Petrus wie die Benutzung der Didache. — Eine eingehende Erörterung der Beziehungen der Aristides-Apologie zu älteren und jüngeren christlichen Schriften bietet Seeberg a. a. O. 211—247. Zur Kritik vgl. Geffcken a. a. O. XXXIX—XLII. Siehe auch P. Vetter, Aristides-Zitate in der armenischen Literatur: Theol. Quartalschr. 76, 1894, 529—539.

σοφος Ἀθηναῖος. Die Vorlage zeigt sofort, was übrigens auch die Übersetzung schon vermuten ließ, daß Aristides sich an Antoninus Pius und nicht an Hadrian gewandt hat. Der erstere hieß Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius, und die an ihn adressierte erste Apologie Justins ist überschrieben: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἁδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι*[1]. Vielleicht ist auch in der Adresse der Aristides-Apologie zwischen *Τίτῳ* und *Ἁδριανῷ* der Name *Αἰλίῳ* noch einzuschalten. Die Entstehung der irrtümlichen Überlieferung, Kaiser Hadrian sei der Adressat, erklärt sich aus dem ersten Titel des syrischen Textes und der Aufschrift des armenischen Fragmentes. Man hatte dem Buche einen kurzen Namen geben wollen, hatte sich aber in der Auswahl des Kaisernamens vergriffen. Später ist man sich des Widerspruches zwischen Titel und Adresse nicht mehr bewußt geworden. Eusebius war es, welcher den Irrtum zur herrschenden gelehrten Tradition erhob. Er ist seinerseits wohl auch schon durch den falschen Titel getäuscht worden, und daß er sich täuschen ließ, darf deshalb nicht überraschen, weil er laut früheren Bemerkungen das Buch selbst höchst wahrscheinlich nicht eingesehen hat.

Ist die Apologie, wie heute allgemein anerkannt wird, an Kaiser Antoninus Pius gerichtet gewesen, so ist sie zwischen Juli 138 und März 161 geschrieben worden. Auf Grund des Buches selbst hat man versucht, die Abfassungszeit genauer zu umgrenzen, und das summarische Urteil Harnacks[2], diese Versuche seien „fehlgeschlagen", möchte ich nicht zu dem meinigen machen. Seeberg dürfte vielmehr gezeigt haben, daß ausreichende Gründe vorhanden sind, die Apologie in die ersten Jahre der Regierung des Antoninus Pius zu verlegen, etwa um 140 anzusetzen[3]. Es verdient zunächst hervorgehoben zu werden, daß die Aristides-Apologie, im Unterschiede von der Apologie Justins, ausschließlich an Antoninus Pius adressiert ist und nicht auch an Mark Aurel, welcher seit Anfang 147 Mitregent des Antoninus war. Sodann aber läßt sich nicht verkennen, daß die Schilderung der Lehre und des Lebens der Christen bei Aristides (c. 15—17; vgl. auch 2, 6) manche archaistische Züge aufweist, welche der Darstellung Justins fremd sind. Daß Aristides keinerlei Bekanntschaft mit den Schriften Justins verrät, soll nicht weiter betont werden. Nicht zu übersehen ist jedoch, daß Aristides auch die politische Lage der Christen in andern Farben malt als Justin. Aristides klagt im wesentlichen nur über Verleumdungen der Christen (c. 17,

[1] Diese Worte dürfen als gesichert gelten; die folgenden Worte der Adresse der Justinischen Apologie sind allerdings unsicher.

[2] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 272.

[3] Seeberg, Die Apologie des Aristides, 1893, 268—280; vgl. Seeberg, Der Apologet Aristides, 1894, 7.

2 4 6), während laut Justin Hinrichtungen der Christen an der Tagesordnung sind (ἀναιρούμεθα, Apol. 1, 24; θάνατον ὁρίζετε 1, 68). Das Reskript Hadrians, welches den Christen immerhin einen gewissen Rechtsschutz gegen Denunzianten gewährte, hat, so scheint es, in den Tagen des athenischen Apologeten noch nachgewirkt, während es in den Tagen des römischen Apologeten bereits in Vergessenheit geraten war (vgl. Just., Apol. 1, 68)[1]. Endlich sind große Hungersnöte, wie Aristides sie für die jüngste Vergangenheit bezeugt (c. 8, 7), für die Zeit Hadrians ausdrücklich belegt (fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus; Spartian., Hadr. c. 21). Es wird sich also dringend empfehlen, die Apologie möglichst nahe an die Zeit Hadrians heranzurücken.

Ob dieselbe Antoninus Pius persönlich überreicht oder schriftlich eingesandt worden ist, muß dahingestellt bleiben. Seinen Wohnsitz hatte Aristides oder, wie die Adresse der Apologie besagt, Marcianus Aristides jedenfalls zu Athen. An der Echtheit des Namens Marcianus darf nicht gerüttelt werden. Dem stehenden Beinamen „des Philosophen" läßt sich vielleicht entnehmen, daß Aristides, ähnlich wie Justin, auch als Christ die Philosophentracht beibehalten hat. Ein heißes Suchen nach Wahrheit hatte beide Männer zur Philosophie geführt; die Gnade ließ sie im Christentum die wahre Philosophie finden. Vermutlich sind sie einen ähnlichen Weg gegangen und in ähnlicher Weise zum Ziele gelangt. Die Hoheit des Wandels der Christen hat sie gewonnen und hat sie überzeugt. Aristides sah, wie die Christen lebten (c. 15—17), Justin sah, wie die Christen starben (Apol. 2, 12).

H. B. Harris, The newly recovered Apology of Aristides: its doctrine and ethics, with extracts from the translation by Prof. J. Rendel Harris, with frontispiece, London 1891, 8°. M. Picard, L'apologie d'Aristide (Thèse), Paris 1892, 8°. L. Lemme, Die Apologie des Aristides: Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 2, 1893, 303—340. F. Lauchert, Über die Apologie des Aristides: Internationale theol. Zeitschr. 2, 1894, 278—299. E. Hora, Untersuchungen über die Apologie des Aristides (Gymnasialprogramm), Karlsbad 1895, 8°. J. Krestnikoff, Ein christlicher Apologet des 2. Jahrhunderts. Der athenische Philosoph Aristides und seine neuentdeckten Schriften, Kasan 1904, 8° (russisch).

4. Die Homilie und das Brieffragment. — Die armenische Überlieferung kennt, wie gesagt, auch eine Homilie und ein Brieffragment unter des Aristides Namen. Die Homilie, welche zuerst 1878 von den Mechitaristen herausgegeben wurde, tritt handschriftlich unter dem Titel auf: „Von Aristides, dem Philosophen von Athen,

[1] Auf den Streit über die Echtheit des Reskriptes Hadrians und die Tragweite seines Wortlautes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Gelegentlich der ersten Apologie Justins wird noch einmal die Rede auf das Reskript kommen.

zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten." Daß es sich um eine Homilie handelt, zeigt die wiederholte Anrede an die Zuhörer (c. 1, 2; 7, 1 2), und daß der Vortrag der Homilie sich unmittelbar an die Verlesung des biblischen Textes angeschlossen hat, unterliegt auch keinem Zweifel (1, 1; 2, 2; 7, 3 4). Auf den Ruf des Räubers: „Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche", antwortet der Gekreuzigte: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (2, 3—4). Und diese Antwort verwertet der Prediger zum Erweise der wahren Gottheit des Gekreuzigten. „Einem gewöhnlichen Menschen, dessen Natur sterblich ist, ist es unmöglich, einem andern ebenfalls von Natur Sterblichen die Unsterblichkeit zu schenken" (4, 2); „Wer auch unter den Menschen vermöchte, Öffner des Paradieses zu werden, welches Gott dem erstgeschaffenen Menschen verschloß, wobei er dem Cherub befahl, mit flammendem Schwerte den Eingang des Paradieses zu hüten?" (4, 3.) Auch früher schon hat der Gekreuzigte sein Wort als lebenschaffend erwiesen, an einem gewissen Lazarus sowohl wie an dem Blindgeborenen, und jedesmal ist es der Glaube an seine Gottheit gewesen, welchen er durch wunderbares Eingreifen belohnte (c. 6). Hüten wir uns also, „mit jüdischem geblendeten Auge" den Herrn als bloßen Menschen anzusehen (5, 1); stehen wir fest in der Überzeugung, „daß der Gekreuzigte Gott ist und der Sohn Gottes" (7, 4).

Eine anmutende Homilie, kurz und einfach, aber voll Schwung und Leben und dabei wohlzusammenhängend und festgefugt. In der Tat, sie würde es verdienen, an der Spitze der uns erhaltenen Homilien des Altertums zu stehen, und diese Stellung würde ihr gebühren, wenn sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Athen gesprochen worden wäre. Nur etwa die unter dem Namen des zweiten Klemensbriefes überlieferte Predigt (§ 38) würde ihr den Altersvortritt streitig machen können, an Schönheit der Form und Kunst der Anlage aber entschieden zurückstehen müssen. Führt die Homilie den Namen des athenischen Philosophen mit Recht?

In der ersten Zeit nach ihrer Veröffentlichung hat sie nicht viel Beachtung gefunden, weil das Interesse sich vorwiegend dem gleichzeitig veröffentlichten Fragmente der Apologie zuwandte. Die Majorität der abgegebenen Stimmen indessen lautete gegen die Echtheit der Homilie. Erst nachdem Harris und Robinson den vollständigen Text der Apologie vorgelegt hatten, wurde auch die Homilie eingehender Untersuchungen gewürdigt. Die Ergebnisse jedoch standen in schroffem Widerspruch. Zahn und Seeberg erkannten die Homilie als Eigentum des Apologeten Aristides an, Pape erklärte dieselbe für ein Erzeugnis der antinestorianischen Polemik des 5. Jahrhunderts. Die Entscheidung ist schwierig. Die äußeren Zeugnisse sind unleugbar überaus schwach und dürftig. Die zwei armenischen Handschriften, von welchen

die ältere dem 11. Jahrhundert angehört, bilden keine Vertrauen erweckende Autorität, wenngleich natürlich vorauszusetzen ist, daß ihre Aussage den Glauben früherer Jahrhunderte wiedergibt. Im übrigen aber weiß das ganze Altertum, soviel bis jetzt bekannt, von irgendwelchen Homilien des Philosophen Aristides nicht das mindeste. Der Text der Homilie selbst dürfte auch kein sicheres Urteil gestatten. Nachweisen läßt sich nicht einmal dies, daß der armenische Text eine Übersetzung ist. Zugegeben aber, daß eine Übersetzung vorliegt, welche unmittelbar oder durch Vermittlung einer syrischen Version aus dem Griechischen geflossen ist, so bleibt doch das Maß der Treue und Zuverlässigkeit der Übersetzung völlig zweifelhaft. Der armenische Wortlaut erinnert unwillkürlich an die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, speziell an die Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Nestorianern, so sehr, daß Seeberg nicht umhin kann, einzuräumen, der armenische Übersetzer habe das griechische Original in antinestorianischem Sinne interpretiert und zugleich erläutert und erweitert. Die Formel „Gott von Gott“ (c. 6, 3), den Ausdruck „wahrer Gott“ (4, 1; 5, 4), die für die Nestorianer im Armenischen übliche Bezeichnung „Bekenner des Menschen“ (4, 2), die Redeweise von der „wahren Menschwerdung des Emmanuel“ (5, 1) gibt Seeberg als Zutaten des Übersetzers preis. Darf man den Text in dieser Weise beschneiden, so kann man ihm allerdings eine Fassung geben, welche unbedenklich einem Schriftsteller oder Prediger des 2. Jahrhunderts in den Mund gelegt werden dürfte. Es würde aber damit immer nur die Möglichkeit dargetan sein, daß der überlieferte Text einen echten Kern einschließt. Die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, fehlen die Mittel. Unzulässig scheint es, mit Zahn und Seeberg zu behaupten, die Schilderung der Kreuzigung des Herrn zu Eingang der Homilie (c. 1) verrate eine unmittelbare, aus dem Leben geschöpfte Kenntnis des gewöhnlichen Vollzuges der Kreuzigungsstrafe. Die ganze Schilderung kann sehr wohl den Angaben und Andeutungen der kanonischen Evangelien entlehnt sein. Die Berührungen zwischen der Homilie und der Apologie in Gedanke und Ausdruck können gleichfalls keine Beweiskraft beanspruchen. Auch nur eine einzige irgendwie charakteristische Wendung, welche beiden Stücken gemeinsam wäre, läßt sich nicht beibringen. Sollte es nach dem Gesagten nicht gestattet sein, die Unechtheit der Homilie zu behaupten, so wird es jedenfalls geboten sein, die Echtheit als sehr zweifelhaft zu bezeichnen.

Das armenische Brieffragment, 1883 durch Martin nach einer Handschrift vom Jahre 1704 herausgegeben, ist von Karapet, welcher die Handschrift von neuem einsah, wie folgt übersetzt worden: „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides. Alle Leiden hat der wahre (Sohn Gottes?) erlitten an seinem Leibe, welchen er nach dem Willen des Vaters und des Heiligen Geistes angenommen

und sich zum Leibe vereinigt hat von der hebräischen Jungfrau, von der heiligen Mariam, in unfaßbarer und (unteilbarer?) Einheit.“ [1]

Zahn und Seeberg haben das Fragment als echt verteidigt, Pape hat es als unecht bekämpft. Wahrscheinlich ist dasselbe ein echtes Wort des athenischen Philosophen, aber von späterer Hand überarbeitet und ergänzt und ausgeschmückt. Der sonst in der altkirchlichen Literatur meines Wissens nicht nachweisbare Ausdruck „hebräische Jungfrau“ ruft dem Leser sofort die vorhin schon angeführte Stelle der Apologie ins Gedächtnis, welche im Syrischen lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daß Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daß der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat“ (c. 2, 6). Unter einem „Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides“ aber wird man ohnehin geneigt sein, eine apologetische Schrift zu verstehen, und da von einer anderweitigen derartigen Schrift des athenischen Philosophen nichts bekannt ist, so wird man durch die Fundstelle selbst schon auf die Apologie verwiesen. Anderseits liegt klar zu Tage, daß das Fragment den Zwecken und Bedürfnissen der orthodoxen Theologie des 5. Jahrhunderts angepaßt ist. Man beachte namentlich die Schlußworte „in unfaßbarer und (unteilbarer?) Einheit“, *ἀκαταλήπτῳ καὶ ἀμερίστῳ ἑνώσει*. Im 5. Jahrhundert begann man in dogmatisch-polemischem Interesse Sammlungen von Aussprüchen älterer Kirchenschriftsteller anzulegen, und das Brieffragment ist ein solches „Zeugnis“ für die orthodoxe Lehre gegenüber dem Nestorianismus.

Die Vermutung, Aristides sei der Verfasser des Briefes an Diognet, welche vor der Entdeckung der Aristides-Apologie häufiger geäußert wurde, aber auch nachher nicht völlig verstummte, soll bei Gelegenheit der Besprechung des genannten Briefes gewürdigt werden.

Die ersten Ausgaben und Übersetzungen der Homilie und des Brieffragmentes sind schon Abs. 1 namhaft gemacht worden. In der Gesamtausgabe der Aristides-Schriften von Seeberg (Erlangen und Leipzig 1894) wird die Homilie nach der deutschen Übersetzung v. Himpels mitgeteilt, unter fortlaufender Vergleichung der lateinischen Übersetzungen der Mechitaristen und Martins (S. 62—67). Das Brieffragment wird in der lateinischen Übersetzung Martins gegeben, unter Berücksichtigung der griechischen Rückübersetzung Conybeares (S. 68). In den den Texten voraufgehenden Untersuchungen hat Seeberg das Brieffragment kurz erledigt (S. 8—9), der Homilie hingegen eine ausführliche Erörterung gewidmet (S. 9—24). Vorher waren diese beiden Stücke eingehender behandelt worden von Th. Zahn in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.“, Tl 5, 1893, 415—437: „Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides“. Gegen Zahn und Seeberg

[1] Siehe die Mitteilung Henneckes in „Theol. Literaturzeitung 1894“, 444.

wandte sich P. Pape, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides. auf ihre Echtheit untersucht: Texte und Untersuchungen usf. 12, 2, Leipzig 1894. Seeberg ist durch Pape nicht überzeugt worden (s. Theol. Literaturblatt 1896, 29 ff).

§ 17. Ariston von Pella.

Der früheste literarische Vertreter des Christentums gegenüber dem Judentum scheint Ariston von Pella, in der palästinensischen Dekapolis, gewesen zu sein. Seine Schrift ist von späteren Bekämpfern des Judentums benutzt und ist auch ins Lateinische übersetzt worden, ist aber gleichwohl zu Grunde gegangen, und von dem Verfasser wissen wir nichts weiteres als den Namen.

Die erste Erwähnung der Schrift findet oder fand sich in dem „Wahrheitsgemäßen Beweise" des Christenfeindes Celsus (§ 14, 1). Wie Origenes bezeugt (C. Cels. 4, 51 ff), verspottete Celsus „die Streitrede zwischen einem gewissen Papiskus und Jason" (*Παπίσκου τινὸς καὶ Ἰάσονος ἀντιλογίαν*), und zwar zunächst wegen der Vorliebe, welche diese Schrift für allegorische Deutung des Textes des Alten Testamentes bekundete. In seiner Entgegnung nimmt Origenes das Schriftchen, wie er sich ausdrückt (*τὸ συγγραμμάτιον*), in Schutz, indem er hervorhebt, dasselbe sei auf die Masse des Volkes berechnet und gebe dem unbefangenen Leser zu einem abschätzigen Urteile keinen Anlaß. Der Titel lautet bei Origenes: *Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ*. Den Namen des Verfassers führt weder Celsus noch Origenes an. Hieronymus hat die Schrift zweimal erwähnt — er nennt sie „Altercatio Jasonis et Papisci" —, aber gleichfalls über die Person des Verfassers Schweigen beobachtet (Comm. in Gal. ad 3, 13 f; Quaest. hebr. in Gen. ad 1, 1[1]).

Erst Maximus Confessor in seinen Scholien zu den „Areopagitica" bricht dieses Schweigen mit der merkwürdigen Äußerung: „Gelesen habe ich den Ausdruck ‚sieben Himmel' auch in der von Ariston von Pella verfaßten Disputation zwischen Papiskus und Jason (*ἐν τῷ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος*), von welcher der alexandrinische Klemens im sechsten Buche der ‚Hypotyposen' behauptet, der hl. Lukas habe sie geschrieben" (Schol. in Dion. Areop., De myst. theol. 1, 3)[2]. Ohne Frage redet Maximus von derselben Schrift, von welcher Celsus und Origenes handelten. Sehr auffallend aber, ja geradezu unglaublich ist die Angabe, Klemens von Alexandrien habe diese Schrift in seinen verlorengegangenen „Hypotyposen" dem hl. Lukas beigelegt. Höchst wahrscheinlich ist, wie schon

[1] Hieronymi Quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde, Lips. 1868, 3.

[2] Migne, PP. Gr. 4, 421.

Grabe (1699) vermutete, der überlieferte Text der Scholien des Bekenners einer Emendation zu unterziehen (ein ἦν ist in ein ὂν abzuändern): Klemens hat nicht den Dialog als ein Werk des hl. Lukas bezeichnet, er hat vielmehr den in dem Dialoge auftretenden Jason identifiziert mit dem von Lukas in der Apostelgeschichte (17, 5 ff) erwähnten Jason[1]. Dagegen liegt kein Grund vor, die Richtigkeit der Mitteilung, daß Ariston von Pella der Verfasser des Dialoges ist, in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil, mit Hilfe der Notiz des hl. Maximus läßt sich nachweisen, daß auch schon Eusebius Ariston für den Verfasser des Dialoges gehalten hat. Zwar nennt Eusebius den Dialog selbst nicht; er nennt jedoch einen Ariston von Pella und führt denselben als Schriftsteller ein und entnimmt einer nicht näher bezeichneten Schrift Aristons die Nachricht, daß Kaiser Hadrian nach dem Untergange des Empörers Barkochba dem ganzen jüdischen Volke das Betreten der Umgebung Jerusalems verboten habe (*Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ*, Eus., Hist. eccl. 4, 6, 3). Daß aber Eusebius hier aus dem Dialoge „Jason und Papiskus" schöpft, ist deshalb sehr wahrscheinlich, weil einerseits eine Rücksichtnahme auf Ereignisse der jüngsten jüdischen Geschichte in dieser Schrift nicht befremden kann und anderseits von einer sonstigen Schrift Aristons nirgendwo etwas verlautet[2].

Über die Personalien Aristons sind nähere Aufschlüsse nicht zu gewinnen. Die Vermutung Harnacks, Ariston sei Judenchrist gewesen[3], und die Vermutung Zahns, Ariston sei Heidenchrist gewesen[4], sind gleich berechtigt, weil gleich schwach begründet. Die Quellen schweigen. Im allgemeinen werden es vornehmlich Judenchristen gewesen sein, welche sich gedrängt fühlten, zur Bekämpfung des Judentums die Feder zu ergreifen. Die Meinung, Ariston sei jener Herrenjünger Aristion, welchen Papias von Hierapolis unter seinen

[1] In dem überlieferten Texte der Scholien heißt es: *ἐν τῇ . . . διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησιν ἀναγράψαι.* Grabe, Spicilegium 2, 1699, 130, hat, allerdings zögernd, vorgeschlagen, ἦν in ὂν zu ändern. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 3, 1884, 74; 4, 1891, 309 316, dürfte schlagend dargetan haben, daß diese Korrektur sich schlechterdings nicht umgehen läßt.

[2] Man könnte sich, wenn es nötig wäre, auch darauf berufen, daß die Nachricht, welche Eusebius Ariston entnimmt, in fast wörtlicher Übereinstimmung in der Schrift Tertullians oder Pseudo-Tertullians „Adversus Iudaeos" (c. 13) wiederkehrt, einer Schrift, welche auch nach anderweitigen Anzeichen von Aristons Dialog abhängig zu sein scheint. Vgl. Grabe a. a. O. 131 f 239 f. — Eusebius redet, wie gesagt, nicht ausdrücklich von Schriften Aristons. Daraus wird es zu erklären sein, daß Ariston auch unter den viri illustres des hl. Hieronymus keine Stelle gefunden hat.

[3] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 268.

[4] Zahn, Forschungen usf. 4, 315.

Gewährsmännern aufführte (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 4)[1], ist jedenfalls als unhaltbar abzulehnen. Dieselbe stützt sich lediglich auf die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Namens, läßt aber unbeachtet, daß Eusebius, der einzige Zeuge, welcher Aristons und Aristions gedenkt, die Verschiedenheit der Personen voraussetzt oder wenigstens die Identität in keiner Weise andeutet. Ausschlaggebend ist indessen die Erwägung, daß Aristion, der „Jünger des Herrn", viel älter gewesen sein muß als der Verfasser des Dialoges. Letzterer kann erst zwischen 135 und 175 geschrieben haben, nicht vor 135, weil er bereits von dem Ausgange des sog. Barkochbakrieges (132—135) erzählte, und nicht nach 175, weil die Schrift in dem etwa 178 verfaßten Werke des Celsus schon berücksichtigt wurde. Am richtigsten mag es sein, den Dialog um 140 anzusetzen.

Die Nachrichten über den Inhalt des Dialoges „Jason und Papiskus" bestätigen im wesentlichen nur die Erwartungen, welche durch die Tendenz des Schriftchens nahegelegt werden. Laut Origenes (C. Cels. 4, 52) wurde erzählt, „wie ein Christ auf Grund der jüdischen Schriften (des Alten Testamentes) mit einem Juden disputiert und den Nachweis liefert, daß die von Christus handelnden Weissagungen auf Jesus zutreffen, während der andere in wackerer und nicht ungeschickter Weise die Rolle des Juden im Streite führt". Ihren Abschluß fand die Verhandlung damit, daß der Jude Papiskus Jesum als den Sohn Gottes bekannte und getauft zu werden verlangte. So berichtet die unter der Aufschrift „Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate" noch erhaltene Vorrede oder „Epistola nuncupatoria" einer verlorengegangenen lateinischen Übersetzung des Dialoges (c. 8)[2]. Der Übersetzer, welcher sich Celsus nennt (c. 10), preist den Dialog als ein „praeclarum atque memorabile gloriosumque opus" und betitelt denselben „Disceptatio Jasonis Hebraei Christiani et Papisci Alexandrini Iudaei" (c. 8). Die Bezeichnung „Papiscus Alexandrinus Iudaeus" ist immerhin beachtenswert, weil sie auf die Heimat der Schrift hinzudeuten scheint, insofern das Auftreten eines alexandrinischen Juden sich am leichtesten bei einem zu Alexandrien verfaßten und für alexandrinische Leser bestimmten Dialoge begreifen lassen würde. Über die Zeit und die Heimat der Übersetzung sind nur Vermutungen gestattet. Früher pflegte man den Übersetzer Celsus dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen, indem man in dem Bischofe Vigilius, welchem Celsus seine Arbeit zur Begutachtung unterbreitet, den bekannten Bischof Vigilius von Thapsus wiedererkennen zu dürfen

[1] Diese Meinung verfocht namentlich A. Resch, Außerkanonische Parallcltexte zu den Evangelien: Texte und Untersuchungen usf. 10, 2, 1894, 453 ff.

[2] Diese Vorrede ist unter den Werken Cyprians überliefert; S. Cypr. opp., ed. Hartel, 3, 119–132.

glaubte[1]. Macholz hat nicht ohne Erfolg den Beweis zu führen versucht, daß die erhaltene Vorrede und mit ihr die verlorengegangene Übersetzung im 3. Jahrhundert oder spätestens zu Anfang des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Afrika, gefertigt worden ist[2].

Justins Dialog mit dem Juden Tryphon verrät keinerlei Kenntnis des Dialoges Aristons. In späteren antijüdischen Apologien aber, welche gleichfalls im Gewande eines Dialoges auftreten, hat man Spuren einer Benutzung des Dialoges Aristons wahrnehmen wollen, vor allem in der „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani", welche der gallische Priester und Mönch Evagrius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts veröffentlichte. Sichere Spuren des Dialoges Aristons sind natürlich um so schwieriger nachzuweisen, je weniger greifbar der ursprüngliche Text des Dialoges ist. Die wichtigsten Anhaltspunkte bieten die Zitate, die wir bei Hieronymus und Maximus Confessor antrafen. Zugegeben aber, daß Evagrius von dem Dialoge Gebrauch gemacht hat, so sind doch Rückschlüsse aus der „Altercatio" auf Inhalt oder Form des Dialoges völlig ausgeschlossen, weil der Umfang der Entlehnungen nicht mehr festgestellt werden kann.

Die Zeugnisse über Ariston und seinen Dialog sind gesammelt bei J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum 2, Oxon. 1699, 127—133; Routh, Reliquiae Sacrae ed. alt., 1, Oxon. 1846, 91—109; de Otto, Corpus apologetarum christ. 9, Jenae 1872, 349—363. Vgl. zu diesen Zeugnissen Harnack in „Texte und Untersuchungen usf." 1, 1—2, 1882, 115—130; Ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 92—95; 2, 1, 1897, 268 f; 2, 2, 1904, 390—393; Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1^{3}—^{4}, Leipzig 1901, 63—65. Über die lateinische Übersetzung des Dialoges vgl. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian (Inaug.-Diss.), Jena 1902, 5—16. Die Ausführungen über Ariston von Pella bei A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 3, Gütersloh 1898, 68—78, sind ihrer Willkürlichkeit wegen wertlos.

Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani", bei Migne, PP. Lat. 20, 1165—1182, ist in verbesserter Gestalt herausgegeben worden durch Harnack in „Texte und Untersuchungen usf." 1, 3, 1883, 1—136. Harnack meinte bei dieser Gelegenheit beweisen zu können, daß die „Altercatio" nicht bloß den Dialog Aristons benutzt habe, sondern geradezu eine Übersetzung oder Überarbeitung des Dialoges darstelle. Durch P. Corssen, Die Alterc. Sim. Iud. et Theoph. Christ. auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 4°, und Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 4, 1891, 308—329, ist diese These als unbegründet dargetan worden, und Harnack selbst hat dieselbe zurückgezogen (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 95). Eine Benutzung des Dialoges Aristons durch den Verfasser der „Altercatio" aber haben auch Corssen und Zahn anerkannt. Der jüngste

[1] Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen" 1, 1—2, 1882, 119 ff.; Zahn, Forschungen usf. 4, 310 f.

[2] Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande, Jena 1902, 5 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 1904, 390 ff. hat sich Macholz angeschlossen.

und zugleich sorgsamste Herausgeber der „Altercatio" hingegen, E. Bratke, hat zwar zeigen können, daß die Schrift als „ein aus sehr verschiedenartigem Material zusammengesetztes Mosaikbild" zu betrachten ist, hat aber nicht entscheiden wollen, ob der Verfasser den Dialog Aristons gekannt habe oder nicht. Siehe Bratke, Evagrii Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum: Corpus scriptorum eccles. lat. 45, 1, Vindob. 1904, Praef. x. Näheres bei Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der ‚Altercatio legis etc.': Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., 148, Abhandlung 1, Wien 1904, 158—178.

Auch der um 700 von unbekannter Hand verfaßte griechische „Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho" soll in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu dem Dialoge Aristons stehen. Schon der Name „Papiskus" schien dem Dialoge Aristons entlehnt zu sein. Der Name „Philo" zielt auf den berühmten alexandrinischen Philosophen. Vgl. über die Beziehungen dieses Dialoges zu dem Dialoge Aristons Zahn, Forschungen usf. 4, 1891, 321—325. Der Dialog ward erst ans Licht gezogen durch A. C. McGiffert, A dialogue between a Christian and a Jew, entitled ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα (Inaug.-Diss.), New York 1889, 8°. Über eine Dresdener Handschrift des Dialoges saec. XV berichtete E. J. Goodspeed, Pappiscus and Philo: The American Journal of Theology 4, 1900, 796—802.

Conybeare bezeichnete zwei weitere, von ihm zuerst herausgegebene griechische Dialoge, zwischen Athanasius von Alexandrien und dem Juden Zacchäus und zwischen dem Christen Timotheus und dem Juden Aquila, als Überarbeitungen der Schrift Aristons. Fr. C. Conybeare, The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila. Edited with prolegomena and facsimiles: Anecdota Oxoniensia, Classical Series, part 8, Oxford 1898. Der erste dieser beiden Dialoge, vielleicht noch aus dem 4. Jahrhundert, ist in Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 53 f., gelegentlich der apologetischen Schriften des hl. Athanasius zur Sprache gekommen. Ein Anzeichen genealogischen Zusammenhanges mit dem Dialoge Aristons hat sich nicht ergeben. Freilich hatte schon Conybeare behauptet, der zweite, einer späteren Zeit angehörige und weit umfangreichere Dialog, zwischen Timotheus und Aquila, habe die Züge der gemeinsamen Grundschrift, nämlich des Dialoges Aristons, treuer bewahrt als der erste. Aber auch bei diesem zweiten Dialoge scheint nicht eine einzige der Mitteilungen, welche über den Dialog Aristons vorliegen, zuzutreffen. Doch soll hier einer genaueren Untersuchung nicht vorgegriffen werden. Zwei Proben einer neuen Ausgabe des zweiten Dialoges, der Anfang und der Schluß des Textes, bei D. Tamilia, De Timothei Christiani et Aquilae Iudaei dialogo, Romae 1901, 8°. Ein einläßliches Referat über zwei noch nicht benutzte Handschriften bei E. J. Goodspeed, The dialogue of Timothy and Aquila, two unpublished manuscripts: Journal of Biblical Literature 24, 1905, 28—78.

§ 18. Justin der Märtyrer.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. Die zwei Apologien. 4. Die erste Apologie. 5. Die zweite Apologie. 6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. 7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia. 8. Anerkannt unechte Schriften. 9. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 10. Justins Christentum. 11. Einzelne Lehranschauungen. 12. Über Taufe und Eucharistie.)

1. Leben. — Der hervorragendste unter den Apologeten des 2. Jahrhunderts und überhaupt eine der bedeutendsten Erscheinungen

der altkirchlichen Literaturgeschichte ist Justin der Märtyrer. Seit jeher pflegen seinem Namen die Prädikate des „Philosophen“ und des „Märtyrers“ beigegeben zu werden; schon Tertullian sagt: „Justinus philosophus et martyr“ (Adv. Valent. 5); Hippolytus schreibt: Ἰουστῖνος ὁ μάρτυρ (Philos. 8, 16). Er stammte nach seiner eigenen Angabe aus Flavia Neapolis (Apol. 1, 1), dem heutigen Nablus, dem alten Sichem in Samaria. In dem großen Kriege der Jahre 66—73 verwüstet und vernichtet, ward diese Stadt, wie ihr Name andeutet, von Kaiser Vespasian wieder aufgebaut und mit griechischen und römischen Kolonisten bevölkert. Einer solchen Kolonistenfamilie wird auch Justin entsprossen sein; wenigstens war er ein Kind heidnischer Eltern (Iust., Dial. c. Tryph. 28); sein Vater hieß Priskus, sein Großvater Bacchius (Apol. 1, 1). Seine Geburt mag in das erste Dezennium des 2. Jahrhunderts gefallen sein. Seinen geistigen und religiösen Entwicklungsgang hat er in der Einleitung seines Dialoges mit dem Juden Tryphon (c. 2—8) selbst geschildert. In den Einzelheiten dieser Schilderung wird immerhin Wahrheit mit Dichtung gemischt sein, wie auch der Dialog nicht als Wiedergabe eines wirklichen Wortgefechtes gelten kann. Aber wenn gleichwohl ohne Zweifel doch auch geschichtliche Verhandlungen zwischen dem Verfasser und jüdischen Gelehrten dem Dialoge zu Grunde liegen, so werden um so weniger die Hauptangaben des einleitenden Berichtes eines historischen Charakters entbehren[1].

Nach diesem Berichte suchte Justin, zum Jünglinge herangereift, voll Wissensdurst Vertreter der verschiedenen Philosophenschulen auf, sah sich aber bei den Stoikern, bei den Peripatetikern und auch bei den Pythagoreern in seinen Erwartungen getäuscht. Der Unterricht des Stoikers ließ ihn gänzlich unbefriedigt, weil derselbe ihm den vor allem gewünschten Aufschluß über das Wesen Gottes nicht zu bieten vermochte. Der Peripatetiker machte ihn durch die schnelle Honorarforderung abwendig, welche ihm eines Philosophen unwürdig schien, und der Pythagoreer schreckte ihn durch das Verlangen zurück, er solle sich vor dem Studium der Philosophie erst die Kenntnis der Musik, der Astronomie und der Geometrie aneignen. In der Schule der Platoniker glaubte er schließlich am Ziele seiner Wünsche angelangt zu sein, und jedenfalls hat er sich längere Zeit hindurch zu den Platonikern bekannt (vgl. Apol. 2, 12). Auf das Christentum ward er durch einen ehrwürdigen Greis hingewiesen, welcher sich eines Tages, als er in philosophische Betrachtungen vertieft am Meeresstrande umherwandelte, zu ihm gesellte und ihn sehr bald zu dem Geständnisse zwang, daß auch die platonische Philosophie nicht imstande sei, Geist und Herz des Menschen zu befriedigen. Wolle man zu innerer Ruhe gelangen, zeigte ihm dieser Greis des weitern,

[1] Vgl. Zahn in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 8, 1886, 52 ff.

so müsse man sich von den Philosophen weg zu den Propheten wenden. Die letzteren seien durch Alter, Heiligkeit, Wunder und Weissagungen als Organe des Heiligen Geistes und Dolmetscher der Wahrheit beglaubigt; ihren Schriften entnehme man die Kenntnis des Schöpfers des Alls, Gottes des Vaters, und des von ihm gesandten Christus; das Verständnis ihrer Worte werde durch die Gnade eröffnet, welche erfleht werde im Gebete. Diese Unterredung entzündete in Justin die Liebe zu den Propheten und zu den Christen; den greisen Lehrer sah er niemals wieder.

Auf Grund anderweitiger Andeutungen läßt sich der vorstehende Bericht noch etwas ergänzen. Es wäre unzutreffend, wollte man aus dem Gesagten folgern, Justins Übertritt zum Christentum sei das Ergebnis theoretischer Erwägungen und sorgfältiger Vergleichung der platonischen und der christlichen Lehre gewesen. Aus dem Leben und Sterben der Christen hat Justin die Überzeugung geschöpft, daß das Christentum göttlichen Ursprungs sei. Wahrscheinlich hat ihm schon dort sein eigenes Beispiel vor Augen geschwebt, wo er, an verschiedene Zitate aus den Evangelien anknüpfend, bemerkt: „Christus hat uns ermahnt, wir sollten durch Geduld und Sanftmut alle Menschen von ihrem schmählichen Treiben und von ihrer Lust am Bösen bekehren. Und das ist uns, wie wir beweisen können, bei vielen von euch (Heiden) gelungen. Aus Gewalttätigen und Tyrannen sind sie andere geworden und überwunden worden, sei es, daß sie die unerschütterliche Standhaftigkeit im Leben derjenigen, welche ihnen nahestanden, zu beobachten Gelegenheit fanden, sei es, daß sie die unglaubliche Geduld der Christen gegen ihre habsüchtigen Mitmenschen wahrnahmen und selbst, wo sie etwas mit ihnen zu tun hatten, erprobten“ (Apol. 1, 16). Ausdrücklich aber redet er von seinen persönlichen Erfahrungen, wenn er schreibt: „Auch ich selbst huldigte den Lehren Platos und hörte, wie die Christen verleumdet wurden. Ich sah sie aber ohne Furcht gegenüber dem Tode und allem, was sonst für schrecklich gilt, und ich erkannte, es sei unmöglich, daß diese Leute in Schlechtigkeit und sündlichen Lüsten dahinlebten. Denn welcher Lüstling, welcher Unenthaltsame und welcher Mensch, dem der Genuß von Menschenfleisch etwas Begehrliches dünkt[1], wird wohl dem Tode mit Freude entgegengehen, um alles dessen beraubt zu werden, was ihm wertvoll erscheint? Wird er nicht mit allen Mitteln sein Leben hier auf Erden weiterzuführen und der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? Wird ein solcher sich selbst angeben, in der Aussicht, getötet zu werden?“ (Apol. 2, 12)[2].

[1] Es wird angespielt auf die Vorwürfe ödipodeischer Vermischungen und thyesteischer Mahlzeiten (§ 14, 1).

[2] Vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, 80—84: „Der Übertritt Justins zum Christentum“.

Den Dialog mit Tryphon verlegt Justin in die Zeit des „Jüdischen Krieges" (Dial. 1 und 9), d. i. des Barkochbakrieges, 132—135. Sein Übertritt zum Christentum muß also wohl schon einige Zeit vor diesem Termine erfolgt sein, und zwar wahrscheinlich zu Ephesus. Dort war es wohl, wo er die für ihn so bedeutungsvolle Begegnung mit dem ehrwürdigen Greise hatte; dort hat er auch den Disput mit Tryphon sich abspielen lassen (vgl. Eus., Hist. eccl. 4, 18, 6); dort hat er sich allem Anscheine nach jahrelang aufgehalten. Auch als Christ ist Justin, wie der Anfang des Dialoges zeigt und Eusebius ausdrücklich hervorhebt, im Philosophenmantel (ἐν φιλοσόφου σχήματι, Eus. a. a. O. 4, 11, 8) durch die Welt gezogen, in Wort und Schrift das Christentum verteidigend als „die allein zuverlässige und brauchbare Philosophie" (Dial. c. 8). Er war überzeugt, „daß ein jeder, welcher die Wahrheit sagen kann und sie nicht sagt, von Gott gerichtet werden wird" (a. a. O. c. 82). In der Tracht des Philosophen hat er vermutlich um so erfolgreicher als Missionär des Christenglaubens wirken zu können geglaubt, indem er an öffentlichen Plätzen die Aufmerksamkeit auf sich zog und mit Leuten der verschiedensten Herkunft Gespräche anknüpfte (vgl. a. a. O. c. 50 58 64 al.).

Zweimal ist er auf seinen Reisen nach Rom gekommen und hat daselbst längeren Aufenthalt genommen und eine Schule gegründet (Acta S. Just. c. 3; Eus. a. a. O. 4, 11, 11). Zu Rom traf er auch mit dem Kyniker Crescens zusammen, welchen er der Unwissenheit überführte und seitdem zum erbittertsten Gegner hatte (Apol. 2, 3). Zu Rom hat er endlich auch, um 165, seinen Glauben mit seinem Blute besiegelt. Eusebius meinte aus Äußerungen Justins selbst (a. a. O. 2, 3) und seines Schülers Tatian (Orat. c. 19) schließen zu sollen, Justin sei den Nachstellungen des genannten Kynikers zum Opfer gefallen (Eus., Chron. ad a. Abr. 2168; Hist. eccl. 4, 16, 7—8). Der Wortlaut der angezogenen Stellen bietet indessen zu dieser Folgerung keine ausreichende Handhabe. Jedenfalls ist Justin zur Zeit des Stadtpräfekten Junius Rusticus, d. i. zwischen 163 und 167, seines christlichen Glaubens wegen mit noch sechs andern Christen enthauptet worden[1].

[1] Epiphanius, Haer. 46, 1, gibt an, Justin sei, als er unter dem Präfekten Rusticus und dem Kaiser Hadrian (ἐπὶ Ῥουστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἁδριανοῦ βασιλέως) Blutzeuge geworden, 30 Jahre alt gewesen (ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων). Der Kaisername ist falsch (Justin starb unter Mark Aurel) und die Bestimmung des Alters Justins steht gleichfalls mit allen andern Nachrichten und den Schriften Justins selbst in schreiendem Widerspruch. Scharfsinnig vermutet Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 283, die Quelle, welche Epiphanius benutzt, aber flüchtig gelesen, habe von dem christlichen Lebensalter Justins gesprochen und seinen Tod unter Rusticus 30 Jahre nach seiner Bekehrung zum Christentum angesetzt.

Wir besitzen noch einen authentischen Bericht über das Martyrium in den ohne Zweifel auf dem amtlichen Gerichtsprotokolle fußenden „Acta SS. Justini et sociorum". „Der Präfekt Rusticus", erzählen diese Akten (c. 2), „sprach zu Justinus: Vor allem verehre die Götter und gehorche den Kaisern![1] Justinus sprach: Es kann nicht mißbilligt und nicht getadelt werden, wenn man die Gebote unseres Heilandes Jesus Christus befolgt. Der Präfekt Rusticus sprach: Zu welchen Lehren bekennst du dich? Justinus sprach: Alle Lehren habe ich mich bemüht kennen zu lernen, entschieden aber habe ich mich für die wahren Lehren der Christen, obwohl dieselben nicht den Beifall derjenigen finden, welche in Irrtum befangen sind. Der Präfekt Rusticus sprach: Diese Lehren finden deinen Beifall, elender Mensch? Justinus sprach: Ja, denn ich halte fest an ihnen in Übereinstimmung mit dem wahren Dogma. Der Präfekt Rusticus sprach: Was ist das für ein Dogma? Justinus sprach: Daß wir den Gott der Christen verehren, welcher, wie wir überzeugt sind, einer ist von Anfang an, Schöpfer und Bildner aller Kreatur, der sichtbaren wie der unsichtbaren, und den Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, von welchem auch die Propheten vorherverkündigt haben, daß er zu dem Menschengeschlechte kommen werde als Herold des Heiles und Lehrer herrlicher Satzungen (*μαθημάτων*?). Ich, ein Mensch, bin mir bewußt, Ungenügendes zu reden in Vergleich zu seiner unendlichen Gottheit, und ich bekenne, daß eine prophetische Kraft erforderlich sei (um die volle Wahrheit sagen zu können); denn er ist vorherverkündigt worden, den ich soeben Sohn Gottes nannte. Ich weiß nämlich, daß ehemals die Propheten seine Ankunft bei den Menschen vorhergesagt haben." — Das Urteil des Präfekten lautete (c. 5): „Weil sie sich geweigert haben, den Göttern zu opfern und dem Befehle des Selbstherrschers nachzukommen, sollen sie gegeißelt und zur Todesstrafe abgeführt werden, nach Maßgabe der Gesetze."

Erst unter Papst Leo XIII. hat Justin eine Stelle im Römischen Missale und im Römischen Brevier gefunden, und zwar ist seine Gedächtnisfeier auf den 14. April angesetzt worden.

Über das Leben Justins handeln unter andern C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Breslau 1840—1842, 2 Bde, 8°. J. C. Th. Otto in Ersch und Grubers Enzyklopädie, Sekt. 2, Tl 30, Leipzig 1853, 39—76. G. Volkmar, Die Zeit Justins des Märtyrers kritisch untersucht: Theol. Jahrbb. 2, 1855, 227 ff 412 ff 569 ff. F. J. A. Hort, On the date of Justin M.: Journal of Class. and Sacr. Philol. 3, 1856, 155—193. Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, 37—66. A. Béry, St. Justin, sa vie et sa doctrine, Paris 1911, 12°. Auf die „Acta SS. Justini et sociorum" soll später noch, gelegentlich der Märtyrerakten, zurückgekommen werden.

[1] Der Plural *τοῖς βασιλεῦσιν* erklärt sich daraus, daß damals, 161—169, Mark Aurel sich mit Lucius Verus in die Regentschaft teilte.

2. Schriften. — Justin ist der erste Kirchenvater, welcher eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltete. Nicht bloß das Heidentum und das Judentum, auch die Häresien hat er mit Eifer bekämpft. Der Ruhm Justins, seiner ehrwürdigen Persönlichkeit sowohl wie seiner schriftstellerischen Leistungen, seiner Gelehrsamkeit und seiner Rechtgläubigkeit, geht durch das ganze Altertum. Bei Tatian (Orat. c. 18) wird er *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος* genannt. Irenäus, Tertullian und andere Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts haben von seinen Schriften schon fleißigen Gebrauch gemacht. Eusebius entwirft ein Verzeichnis der Denkmäler, welche dieser gebildete und um die göttlichen Dinge sich eifrig bemühende Geist hinterlassen, reich an nützlichen Wahrheiten aller Art (*πάσης ὠφελείας ἔμπλεω*, Hist. eccl. 4, 18, 1). Es sind im ganzen acht Schriften, welche hier namhaft gemacht werden: 1) eine an Antoninus Pius, dessen Söhne und den römischen Senat gerichtete Schutzschrift für den christlichen Glauben; 2) eine Kaiser Mark Aurel überreichte Apologie; 3) eine Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt"; 4) eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung" (*ἕτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον*); 5) eine Schrift „über die Einheit Gottes (*περὶ θεοῦ μοναρχίας*), welche er nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet"; 6) eine Schrift unter dem Titel „Psalter" (*ψάλτης*); 7) eine Lehrschrift über die Seele (*σχολικὸν περὶ ψυχῆς*), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt, mit dem Versprechen, in einer andern Schrift diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen"; 8) ein Dialog mit den Juden, welchen er in der Stadt Ephesus mit Tryphon, einem der angesehensten der damaligen Hebräer, gehalten hat. — Dieses Verzeichnis ist übrigens weit entfernt, Vollständigkeit zu beanspruchen; Eusebius selbst fügt bei: „Es finden sich aber auch noch sehr viele andere Werke von ihm bei vielen Brüdern" (a. a. O. 4, 18, 8). Zwei weitere Werke hatte Eusebius auch schon bei einer früheren Gelegenheit angeführt (4, 11, 8—10): eine Abhandlung gegen Marcion und eine Schrift gegen sämtliche Häresien. Aber diese beiden Werke hat Eusebius nicht selbst eingesehen; die Schrift gegen sämtliche Häresien hat er nur aus der ersten Apologie Justins (Apol. 1, 26), und die Abhandlung gegen Marcion hat er aus Irenäus (Adv. haer. 4, 6, 2; vgl. Eus. a. a. O. 4, 18, 9) gekannt[1].

[1] Hieronymus hat seinen Artikel über Justin, De vir. ill. 23, wie zu erwarten, aus Eusebius, Hist. eccl., herübergenommen. Zu dem Satze: „Cum in urbe Roma haberet

Wie lebendig das Andenken Justins in der griechischen Kirche blieb, beweisen die zahlreichen Zitate bei Johannes von Damaskus[1] und der Bericht über Justin bei Photius (Bibl. cod. 125). Photius sieht in Justin einen Mann, welcher es in der christlichen und noch mehr in der außerchristlichen Philosophie bis zum Gipfelpunkte der Vollendung gebracht hat und umflossen ist von Wissen und reicher Geschichtskenntnis (*πολυμαθίᾳ τε καὶ ἱστοριῶν περιῤῥεόμενος πλούτῳ*). Photius und der Damaszener beweisen indessen auch, daß die Überlieferung im Laufe der Jahrhunderte getrübt und entstellt wurde: manche Schriften Justins, welche Eusebius noch kannte, sind in Vergessenheit geraten oder abhandengekommen, und an ihre Stelle sind andere Schriften getreten, welche sich den gefeierten Namen des alten Apologeten fälschlich angeeignet hatten.

Stark gefälscht ist dementsprechend auch die Tradition, welche uns in den noch erhaltenen Handschriften Justinischer Werke entgegentritt. Es liegen hauptsächlich zwei Sammlungen solcher Werke vor: in dem früheren Cod. Argentoratensis 9 saec. XIII vel XIV, welcher am 24. August 1870 bei der Belagerung Straßburgs eine Beute der Flammen wurde, und in dem weit umfänglicheren und reichhaltigeren Cod. Parisinus 450, welcher laut der Unterschrift aus dem Jahre 1364 stammt. Die fünf Schriften, welche die erste Handschrift enthielt, müssen indessen sehr wahrscheinlich ohne Ausnahme Justin abgesprochen werden, und von den zwölf Schriften, welche die zweite Handschrift enthält, haben nur drei sich im Feuer der Kritik als echt bewährt: die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Es ist also der weitaus größere Teil der von Eusebius aufgezählten Schriften dem Zahn der Zeit erlegen.

Photius hat über Justin als Schriftsteller wie folgt geurteilt: „Mit rhetorischer Kunst die innere Schönheit seiner Philosophie zu schmücken, gab er sich keine Mühe. Daher auch seine Worte, so gewaltig sie sonst sind und so sehr sie wissenschaftliche Haltung bewahren, nicht von der Würze triefen, welche die Rhetorik verleiht. Darum fesselt er auch nicht durch lockende und einschmeichelnde Form die große Menge“ (Bibl. cod. 125). Die äußere Seite der Schriften Justins ist damit sehr zutreffend gewürdigt. Auf die Form hat Justin nach Philosophenart sehr wenig Wert gelegt. Er gestattet sich Solözismen und Neubildungen, liebt langgedehnte Perioden und gehäufte

---

διατριβάς“, bemerkt sonderbarerweise v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 115, das griechische Wort *διατριβαί* klinge rätselhaft, weil es sich bei Eusebius nicht finde. Eusebius schreibt 4, 11, 11: *ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο*, „zu Rom hielt er seine Lehrvorträge“.

[1] Siehe nur die Zitate aus Justin in den „Sacra Parallela“ des Damaszeners, zusammengestellt von K. Holl in „Texte und Untersuchungen“ usf. 20, 2, 1899, 32—55.

Partizipialkonstruktionen und kann in eine geradezu ermüdende Breite und Langweiligkeit, in eine geradezu abstoßende Steifheit und Einförmigkeit verfallen. Nur zuweilen belebt sich sein Ausdruck und nimmt, namentlich, der Natur eines Gespräches gemäß, in dem Dialoge mit Tryphon, eine gewisse Kraft und Wärme an; im allgemeinen aber kennt seine Rede keinen Schwung, keinen Reiz der Darstellung, keine Mannigfaltigkeit der Wendungen[1]. Er pflegt auch nicht nach einem durchdachten Plane zu schreiben; er entwickelt vielmehr seine Gedanken nach der Eingebung des Augenblicks. Selten verweilt er bei einem Gegenstande, bis er denselben erschöpft; er schweift von seinem Thema ab und nimmt es nachher wieder auf, so daß Zusammengehöriges und Gleichartiges auseinandergerissen, weniger Verwandtes eng verbunden erscheint. Wenn auch in Werken der jüngsten Zeit die Angaben über Inhalt und Gliederung der Schriften Justins vielfach weit auseinandergehen, so liegt der Grund wenigstens zum Teil in einem diesen Schriften eigenen Mangel an geordnetem Ideengange.

Gleichwohl äußern die Schriften Justins eine unerschöpfliche Anziehungskraft. Es spricht aus denselben eine liebenswürdige Persönlichkeit, ein offener und ehrlicher Charakter, welcher tut, was er kann, um sich mit dem Gegner zu verständigen. Er empfindet tief und schmerzlich die Schutz- und Wehrlosigkeit der Christen, läßt sich aber in der Überzeugung von dem endlichen Siege der Wahrheit über die Willkür nicht beirren. Jener heldenhafte Glaubensmut, von welchem seine Worte vor dem Präfekten Rusticus Zeugnis gaben, durchweht und durchwaltet auch seine Schriften. Schon der Umfang dieser Schriften, in Verbindung mit ihrem Alter, läßt wichtige Aufschlüsse kirchengeschichtlicher Art von vornherein erwarten. Nicht bloß über die Stellung des Christentums zum Heidentum und Judentum, sondern auch über den Glauben der Christen und selbst über den christlichen Gottesdienst verdanken wir Justin sehr wertvolle Mitteilungen. Sein Bericht über die Feier der heiligen Eucharistie (Apol. 1, 65—67) steht sogar innerhalb der kirchlichen Literatur der drei ersten Jahrhunderte einzig da. Die Theologie Justins oder sein „Christentum“ hat, wie später noch gezeigt werden soll, gerade in den letzten Jahrzehnten sehr widersprechende und zum Teil recht sonderbare Auffassungen er-

[1] Justin ist sich übrigens seiner Schwäche selbst bewußt gewesen. In dem Dialoge mit Tryphon erklärt er einmal: „Ich will euch Schriftstellen vorführen, ich will mich aber nicht bemühen, ein bloß künstliches Wortgepränge zu entfalten; denn dazu fehlt mir jegliches Vermögen“ (*οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν*, Dial. 58). Es ist vielleicht auch beachtenswert, daß er anderwärts in sehr vollen Ausdrücken schildert, wie sehr die ersten Verkünder der frohen Botschaft, die Apostel, aller rhetorischen Schulung ermangelten (*ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι*, Apol. 1, 39). — Vgl. im übrigen de Otto, Corpus apologetarum christ. 1, ed. 3, Jenae 1876, Proleg. LXIII—LXXVI: „De Iustiniana dictione“.

fahren. Dabei ist fast allzu häufig übersehen worden, daß Justin in den noch vorhandenen Schriften als Apologet auftritt, daß er keine Veranlassung hatte, eine abgerundete Darstellung des gesamten christlichen Glaubens und Hoffens zu geben, daß er seiner Aufgabe entsprechend sich damit begnügt, das Christentum vor den alten Geistesmächten zu rechtfertigen. Als Apologet aber hat er unleugbar Großes geleistet. Er ist der erste und einer der Vornehmsten in der Reihe der Kirchenschriftsteller, welche eine gewisse Vermittlung zwischen Christentum und heidnischer Wissenschaft bzw. platonischer Philosophie angestrebt haben. Daß er sich Fehlgriffe zu schulden kommen ließ, daß Justin der Philosoph den Ausschlag gab und Justin der christliche Theologe nicht zu seinem vollen Rechte kam, darf bei einem ersten Versuche nicht befremden. Der Versuch selbst schon, ganz abgesehen von dem Maße des Erfolges, zeugt nicht bloß von dem lautersten Willen, sondern auch von einer achtunggebietenden geistigen Kraft.

Der früher, § 14, 4, als die wichtigste Quelle unserer Kenntnis der alten griechischen Apologien bezeichnete Arethas-Kodex der Nationalbibliothek zu Paris vom Jahre 914 enthält von Schriften Justins nur die unechte „Epistola ad Zenam et Serenum" und die wahrscheinlich gleichfalls unechte „Cohortatio ad Graecos". Dagegen sind, wie schon erwähnt, zwei von dieser Handschrift unabhängige Sammlungen Justinischer Werke auf uns gekommen: der frühere Cod. Argentorat. 9 saec. XIII vel XIV und Cod. Paris. 450 vom Jahre 1364. Die erstere Handschrift, 1870 den Flammen zum Opfer gefallen, muß nunmehr durch Kopien und Kollationen ersetzt werden: vgl. § 24, 4. Die andere Handschrift, Cod. Paris. 450, ist ein vollständiges Corpus operum S. Justini, zwölf Nummern umfassend. An erster Stelle steht die „Epistola ad Zenam et Serenum", an zweiter Stelle die „Cohortatio ad Graecos" (beide auch im Arethas-Kodex), an dritter bis fünfter Stelle die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Der Text dieser drei echten Schriften fußt einzig und allein auf Cod. Paris. 450. Im allgemeinen bietet jedoch diese Handschrift eine schon sehr verderbte Textesgestalt. Alle oder doch fast alle andern Abschriften von echten oder unechten Werken Justins, soweit dieselben bisher untersucht worden sind, gehen auf die drei genannten Manuskripte zurück. Siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen usw. 1, 1—2, Leipzig 1882, 73 ff. Seit Auffindung der Konstantinopeler Handschrift der unechten „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" bedürfen die Aufstellungen Harnacks einer kleinen Einschränkung; siehe unten Abs. 8, d. Über eine früher auf dem Athos befindliche, inzwischen verschollene Justin-Handschrift vgl. E. J. Goodspeed und M. Sprengling, A lost manuscript of Justin: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 11, 1910, 243—246.

Der erste Herausgeber der Werke Justins, R. Stephanus, Paris 1551, hielt sich ganz und gar an Cod. Paris. 450. Der zweite Herausgeber, Fr. Sylburg, Heidelberg 1593, änderte die Reihenfolge der Schriften und fügte denselben die „Oratio ad Graecos" und den Brief an Diognet bei, welche inzwischen durch H. Stephanus, Paris 1592, nach Cod. Argentorat. 9 veröffentlicht worden waren. Die Ausgaben der Werke Justins und der grie-

chischen Apologeten des 2. Jahrhunderts überhaupt von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, sind schon § 14, 4 namhaft gemacht worden. Als die beste unter den bisherigen Ausgaben der Werke Justins muß die Ausgabe v. Ottos gelten, zuerst Jena 1842—1843 in 3 Oktavbänden erschienen, sodann 1847—1850 in 5 Oktavbänden (= Corpus apologetarum christ. 1—5), und in 3. Aufl. 1876—1881.

Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen einzelner Schriften Justins sollen betreffenden Ortes angeführt werden. Eine Charakteristik der schriftstellerischen Tätigkeit Justins im allgemeinen gibt unter andern J. C. Th. Otto, De Justini Mart. scriptis et doctrina, Jenae 1841, 8°; vgl. Ottos Artikel über Justin in Ersch und Grubers Enzyklopädie, Sekt. 2, Tl 30, Leipzig 1853, 39—76. Kürzer gefaßt sind die Artikel über Justin im Dictionary of Christian Biography 3, London 1882, 560—587, von H. Scott Holland; in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 6, Freiburg i. Br. 1889, 2060—2073, von Funk; in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche[3] 9, Leipzig 1901, 641—650, von Bonwetsch. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 99—114; 2, 1, 1897, 274—284.

3. Die zwei Apologien. — Durch die vorhin erwähnte Pariser Handschrift vom Jahre 1364, und nur durch sie, sind zwei Apologien unter Justins Namen überliefert. Die Titel lauten in der Handschrift: *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον*, und: *Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ*. Die erste Apologie ist bedeutend kürzer als die zweite; in den Ausgaben zählt die erste 15, die zweite 68 Kapitel. In den Ausgaben wurde jedoch die handschriftliche Reihenfolge der beiden Stücke geändert und nunmehr das größere Stück die erste, das kleinere die zweite Apologie genannt, eine Bezeichnung, welche seit dem Herausgeber Maran (1742) die übliche geblieben ist. Dem Texte der kleineren Apologie war nämlich sofort zu entnehmen, daß dieselbe ursprünglich nicht vor, sondern hinter der größeren Apologie ihre Stelle gehabt haben muß. Dreimal wird in der kleineren Apologie auf frühere Erörterungen verwiesen (Apol. 2, 4 6 8), welche sich in der kleineren Apologie selbst nicht finden, wohl aber in der größeren. Die kleinere Apologie blickt also auf die größere zurück und schließt sich überhaupt auf das engste an die größere an. Bei jenen drei Verweisen in der kleineren Apologie wird jedesmal das Wort *προέφημεν* gebraucht, dasselbe Wort, mit welchem innerhalb der größeren Apologie von einer späteren Stelle aus auf eine frühere Stelle verwiesen zu werden pflegt. Es kommt hinzu, daß, wie die Verweise selbst schon andeuten, nur die größere Apologie in extenso jene Ausführungen enthält, welche man in den Verteidigungsschriften des Christentums anzutreffen gewohnt ist, die kleinere hingegen von einem einzelnen Vorkommnis der allerjüngsten Vergangenheit handelt und im weiteren Verlaufe nur flüchtige Skizzen apologetischer Gedanken und Motive bringt. Endlich trägt die größere Apologie eine volle, ja umständliche Aufschrift, welche die Adressaten

namhaft macht und auch den Verfasser einführt, während die kleinere Apologie, jedes Eingangs ermangelnd, ganz ex abrupto mit einem „aber" beginnt (*καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην*). Auf den ersten Blick, vorbehaltlich näherer Prüfung, möchte man daher sehr geneigt sein, in der kleineren Apologie nur einen Nachtrag oder Anhang zu der größeren zu erkennen.

Die größere Apologie ist adressiert an Kaiser Antoninus Pius, seine Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk. In der Handschrift liest man: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ ἐραστῇ παιδείας κτλ.* Dieser Text hat zu vielen Verhandlungen Anlaß gegeben[1], weil er teils historische Schwierigkeiten in sich birgt, teils auch, abgesehen von den ersten Worten, kritischen Bedenken unterliegt. Eusebius hat die Adresse der größeren Apologie zitiert (Hist. eccl. 4, 12), und sein Text weicht in einzelnen Punkten von dem Wortlaute der Handschrift ab, wenngleich freilich auch die Zeugen des Eusebianischen Textes, Handschriften und alte Übersetzungen, keineswegs völlig miteinander übereinstimmen[2]. Darüber aber besteht kein Zweifel, daß Antoninus Pius, 138—161, Mark Aurel und Lucius Verus in der Adresse auftreten. Aus dem Umstande, daß Verissimus = Verus = Mark Aurel nur Philosoph und nicht auch Cäsar genannt wird, hat man gefolgert, die Apologie müsse gleich zu Beginn der Regierung des Antoninus Pius eingereicht worden sein, weil Mark Aurel, geboren 121, schon 138 oder 139 den Titel Cäsar erhalten hat und zu Anfang des Jahres 147 in die Stellung eines Mitregenten des Antoninus eingerückt ist. Von anderer Seite wurde das Fehlen des Titels Cäsar auf eine Verderbnis des Textes, der Handschrift sowohl wie des Eusebianischen Zitates, zurückgeführt. Auf alle Fälle kann die Überreichung der Apologie nicht schon 138 erfolgt sein, weil Lucius = Lucius Verus, welcher erst 130 geboren wurde, in der Adresse nicht bloß erwähnt, sondern auch als Philosoph und Freund der Wissenschaft bezeichnet wird, Ehrennamen, die man doch nicht einem achtjährigen Knaben, sondern höchstens einem achtzehnjährigen Jüngling zugestehen wird. Justin der Philosoph ist ganz gewiß nicht

[1] Vgl. etwa Krüger, Zur Abfassungszeit der Apologien Justins: Jahrbb. f. protest. Theol. 16, 1890, 579 ff; Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, XXVIII ff 65 f; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 279 ff.

[2] Nach der neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, von Ed. Schwartz, weist der Eusebianische Text der Justin-Handschrift gegenüber zwei Varianten auf. Statt *Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι* hätte Eusebius *Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῷ*, und statt *Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ* hätte Eusebius *Λουκίῳ Φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ* geschrieben. Vgl. den dritten Teil der Schwartzschen Ausgabe, Leipzig 1909, Einl. CLIV.

in so wegwerfender Weise mit dem Namen eines Philosophen umgegangen. Nach einem Teile der Zeugen des Eusebianischen Textes würde Lucius allerdings nicht Philosoph heißen, sondern Sohn eines der Philosophie ergebenen Cäsars (Lucius Aelius Verus, gest. 1. Jan. 138). Aber den Namen eines Freundes der Wissenschaft führt Lucius auch in dem Eusebianischen Texte. Ebendeshalb wird man behaupten können, daß die Apologie auf Grund ihrer Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden darf. Übrigens soll die Entstehungszeit der Schrift später noch erörtert werden.

Auch die zweite, kleinere Apologie wendet sich an Antoninus Pius und Mark Aurel. Sie entbehrt zwar, wie schon gesagt, einer Adresse. Wenn sie aber einen römischen Märtyrer erklären läßt, das ungerechte Verfahren gegen die Christen mache dem Kaiser Pius und seinem Sohne, dem Philosophen, keine Ehre (c. 2), und wenn sie ferner die Bitte ausspricht, die Kaiser möchten gerechtes Gericht walten lassen, wie ihre Frömmigkeit und ihre Weisheitsliebe oder Philosophie es erfordere (c. 15), so sind unstreitig die Kaiser Antoninus Pius und Mark Aurel ins Auge gefaßt und allem Anscheine nach kommt Mark Aurel neben Antoninus als Mitregent in Betracht.

Die Echtheit der beiden Apologien ist durch innere wie durch äußere Gründe unantastbar sichergestellt und hat auch niemals einen ernstlichen Angriff erfahren[1]. Einige der äußeren Zeugnisse aber haben die Frage angeregt, ob es nicht außer diesen beiden Apologien noch eine weitere Apologie Justins gegeben habe.

Eusebius spricht wiederholt von zwei Apologien Justins, von welchen die erste an Antoninus Pius, seine Söhne und den römischen Senat gerichtet gewesen sei (Hist. eccl. 2, 13, 2; 4, 8, 3; 11, 11; 17, 1; 18, 2), die zweite an Antonins Nachfolger Mark Aurel und seinen Mitkaiser Lucius Verus (4, 16, 1; 18, 2). Entweder waltet bei dieser Angabe ein Irrtum ob, oder Eusebius versteht unter der zweiten Apologie Justins eine andere als die vorhin besprochene zweite Apologie. Die letztere wendet sich, wie gezeigt, an Antoninus Pius und Mark Aurel, ist also jedenfalls noch während der Regierung Antonins, 138—161, verfaßt worden, und nicht erst unter seinem Nach-

[1] J. A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 2, 1901, 300—338, kam zu dem Ergebnis, „daß uns in Justins Apologien zwei Schriften vorlägen, eine von Justin und eine von einem alexandrinischen Judenchristen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet wurden“. An dieses Ergebnis anknüpfend, hat Cramer sodann (Die erste Apologie Justins: ebd. 5, 1904, 154—162 178—190; 6, 1905, 347—368) die ursprüngliche Form der echten Bittschrift Justins wiederherzustellen versucht. — Krüger (Theol. Jahresbericht 24, 1904, 321; 25, 1905, 354) hat der Kritik Cramers „nicht folgen können“. Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, CLVI, hat dieselbe „phantastisch“ genannt.

folger (διάδοχος, Eus. 4, 18, 2) Mark Aurel, 161—180. Daß Eusebius die noch vorliegenden Apologien, die erste wie die zweite, wohl gekannt hat, erhellt aus seinen zahlreichen Zitaten. Auffallen aber muß es, daß er mehrere Male Stellen unserer zweiten Apologie als Stellen der ersten Apologie anführt (4, 8, 5; 17, 1 13). Damit wird die Vermutung nahegelegt, unsere beiden Apologien seien von Eusebius als ein Ganzes behandelt und in Verbindung miteinander als die erste Apologie bezeichnet worden, während die zweite Apologie des Eusebius, an Mark Aurel und Lucius Verus, nicht mehr erhalten sei. Indessen leiden die Angaben oder Andeutungen des Eusebius unverkennbar an großer Unklarheit und Verwirrung. Einmal scheint ein Stück unserer zweiten Apologie auch von Eusebius seiner zweiten Apologie zugewiesen zu werden (4, 16, 2), und ein anderes Mal scheint ein Stück unserer ersten Apologie von Eusebius als Zitat aus Justins Schrift gegen Marcion eingeführt zu werden (4, 11, 8). Die Meinung, die zweite Apologie sei an Mark Aurel und Lucius Verus adressiert gewesen, entspringt wohl nur der Voraussetzung, daß die zweite Apologie kurz vor dem Tode Justins geschrieben sein müsse (4, 16, 2). Diese Voraussetzung aber hängt sehr wahrscheinlich mit dem früher schon (Abs. 1) berührten Irrtum zusammen, nach welchem der Tod Justins dem Kyniker Crescens zur Last zu legen wäre. Das Wort Justins in der zweiten Apologie, er erwarte nichts Gutes von Crescens, hat Eusebius als eine Vorhersagung aufgefaßt (4, 16, 7). Ein so schwanker Boden bietet kein Fundament für die kühne Hypothese, Eusebius habe noch eine weitere Apologie Justins gekannt, welche inzwischen zu Grunde gegangen sei. Weder hat Eusebius, welcher die heute noch vorliegenden Apologien so fleißig verwertete, aus jener weiteren Apologie auch nur ein einziges Zitat angeführt, noch hat, abgesehen von Eusebius, irgend ein kirchlicher Schriftsteller des Altertums von einer dritten Apologie Justins etwas gewußt[1], auch nicht etwa der Byzantiner Photius.

Photius erwähnt zu Eingang seines Berichtes über Justin (Bibl. cod. 125) eine *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* und gegen Schluß zwei Schriften gegen die Heiden, *κατὰ τῶν ἐθνῶν*, von welchen die erste Kaiser Antoninus Pius, seinen Söhnen

[1] Im Jahre 1893 urteilte Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 104, es sei „zunächst daran festzuhalten, daß die zweite von Eusebius genannte Apologie entweder spurlos verschwunden ist oder nie existiert hat oder eine fremde Apologie von Eusebius für justinisch gehalten worden ist". Im Jahre 1897 schien Harnack a. a. O. 2, 1, 275 bei „einer Konfusion des Eusebius" sich beruhigen zu wollen. Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, CLV ff, empfiehlt die Annahme, Eusebius sei durch ein Verzeichnis der Schriften Justins dazu verleitet worden, eine zweite Apologie anzusetzen, während es in Wirklichkeit keine zweite Apologie gegeben habe.

und dem römischen Senate, die zweite den Nachfolgern Antonins eingehändigt worden sei. In diesen letzteren Worten schließt Photius sich augenscheinlich an den Eingang des Verzeichnisses Justinischer Schriften bei Eusebius (4, 18, 2) an; die zwei Schriften gegen die Heiden sind ohne Frage die zwei Apologien. Die Worte *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* aber sind nicht Bezeichnung einer einzelnen Schrift, sondern zusammenfassende Beschreibung der Tätigkeit Justins als Apologet im allgemeinen: er verteidigte das Christentum in mehreren Schriften gegenüber den Hellenen und in dem Dialoge mit Tryphon auch gegenüber den Juden[1]. Das argumentum e silentio ist in diesem Falle zwingend. Eine weitere Apologie Justins, außer den zwei überlieferten Apologien, hat es nicht gegeben, weil es schlechterdings unglaublich ist, daß eine solche Schrift in der späteren kirchlichen Literatur auch nicht die geringsten Spuren hinterlassen haben sollte.

4. Die erste Apologie. — Der Gedankengang der ersten, größeren Apologie ist in neuester Zeit von verschiedenen Seiten zum Gegenstande einläßlicher Untersuchungen gemacht worden. Veil[2] gelangte zu folgender Auffassung. In einem Eingange (c. 1—3) stellt Justin im Namen der Christen an die Adressaten die Forderung, unbeirrt durch Vorurteile oder durch den Fanatismus der Menge die Sache der Christen zu prüfen und demgemäß über dieselben zu erkennen. Um den Adressaten diese Aufgabe zu erleichtern, will Justin versuchen, ihnen einen genaueren Einblick in das Leben und die Lehre der Christen zu geben. Die Ausführung zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—12) bekämpft das übliche Verfahren der Behörde wider die Christen und die wider die Christen erhobenen Anklagen. Es wird Verwahrung eingelegt einmal gegen die widersinnige Gewohnheit der Regierung, das bloße Bekenntnis zum Christentum ohne Nachweis besonderer Vergehungen zu bestrafen (c. 4—5), und sodann gegen die landläufigen Beschuldigungen der Gottesleugnung und der sittlichen Verworfenheit (c. 6—12). Der zweite Teil (c. 13 bis 67) bringt eine nähere Darlegung und Rechtfertigung der Besonder-

[1] Harnack hat kein Bedenken getragen, zu behaupten, die *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κτλ.* sei eine unechte, von Photius aber für echt gehaltene Schrift unter dem Namen Justins gewesen, wie denn Photius überhaupt nur unechte Schriften Justins aus eigener Anschauung gekannt habe, während er sein Wissen um die echten Schriften lediglich aus Eusebius schöpfe (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 105 f). Wie sollte Photius unter solchen Umständen in der Lage gewesen sein, die echten Schriften so sachentsprechend zu kennzeichnen (s. Abs. 2)? Er muß diese Schriften notwendig selbst gelesen haben. Vgl. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon, Paris 1909, 1, XXXVIII ff: „Le dialogue dans la littérature chrétienne ancienne".

[2] Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, 58 ff.

heiten der christlichen Gottesverehrung, und zwar wird zunächst von der christlichen Lehre (c. 13—60) und anhangsweise von den christlichen Kultusgebräuchen (c. 61—67) gehandelt. Die christliche Lehre schreibt vor, neben Gott an zweiter Stelle Jesum Christum den Gekreuzigten zu verehren als den Lehrmeister der Menschen und als den von Gott vor der Weltschöpfung gezeugten Sohn Gottes. Diese Lehre rechtfertigt sich schon durch die Analogie mit heidnischen Göttersagen (c. 21—22); sie steht aber in Wirklichkeit viel höher als diese und sie ist auch viel älter, ja sie ist allein wahr (c. 23—29); auf Grund von Zeugnissen, welche aller menschlichen Willkür entrückt und über allen Zweifel erhaben sind, nämlich auf Grund von göttlichen Weissagungen, kann bewiesen werden, daß Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ist und nach Gottes Willen die christliche Religion gestiftet hat zur Umwandlung und Wiederherstellung der Menschheit (c. 30—53); die heidnischen Vorstellungen, welche Ähnlichkeit mit dem Glauben an Christus zeigen, sind entweder grund- und haltlose Erdichtungen der bösen Dämonen oder aber Entlehnungen aus dem Alten Testamente und Bestätigungen der christlichen Lehre (c. 54—60). Die christlichen Kultusgebräuche entsprechen der sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre. Ein Schlußwort (c. 68) zieht die Folgerung, daß die Christen sich keines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen.

So Veil. Laut Wehofer[1] soll die Apologie eine nach den Vorschriften der zeitgenössischen Rhetorik kunstgerecht entworfene Rede darstellen. Auf ein „prooemium", führt Wehofer aus, folgt die „propositio": es darf nicht der Name Christ verurteilt werden, weil den Christen als solchen nichts Böses nachgewiesen werden kann. Zur Erhärtung dieses letzteren Satzes verbreitet sich Justin über das Leben und über die Lehre der Christen, und insofern gliedert sich das Ganze in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—13), die „refutatio", will die gegnerischen Vorwürfe der Gottlosigkeit und der Staatsfeindschaft abwehren. Der zweite Teil (c. 13—67), die „probatio", verficht die These, daß der Urheber der Lehre der Christen, Christus, der Sohn Gottes ist. Als Argumente dienen a) Lehrsätze Christi selbst (c. 13—22), b) einige anderweitige, nur lose zusammenhängende Erwägungen (c. 23—29), insbesondere aber c) die Weissagungen der Propheten über das Leben und Leiden Jesu, seine spätere Verherrlichung und die Ausbreitung seiner Lehre über den ganzen Erdkreis (c. 30—52), endlich d) heidnische Mythen und Riten, welche auf die Dämonen zurückgehen und verhüllte Wahrheitselemente, auch Nachäffungen der Taufe und der heiligen Eucharistie, enthalten (c. 53—67). Die „peroratio" (c. 68) appelliert an den Gerechtigkeitssinn der Fürsten

[1] Die Apologie Justins des Phil. und Märt., Rom 1897.

unter Berufung auf das Reskript des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus über die Behandlung der Christen[1].

Wenngleich reich an feinsinnigen und originellen Beobachtungen, vermag die Beweisführung Wehofers doch nicht zu überzeugen. Sie kann nicht umhin, einzuräumen, daß die Disposition der Rede durch zahlreiche Abschweifungen unterbrochen und gestört ist, glaubt aber freilich diese „digressiones" teils daraus erklären zu dürfen, daß Justin nur geringe Stilgewandtheit besaß, teils daraus, daß die Antike überhaupt die unkünstlerische Anmerkung moderner wissenschaftlicher Darstellung nicht kannte. Einfacher und aufrichtiger wird es sein, anzuerkennen, daß die Schrift nicht als eine kunstvoll angelegte Rede gelten kann, ja daß Justin überhaupt nicht mit einem fertigen Plane an seine Arbeit herangetreten ist. Diesen Standpunkt vertrat Rauschen[2]. Justin habe seinen Gedanken freien Lauf gelassen, ohne sich zu bemühen, das Gleichartige zusammenzustellen. Allerdings aber seien, in Übereinstimmung mit Veil und Wehofer, zwei Teile zu unterscheiden. Der Satz, die Christen dürften nicht um ihres Namens willen, sondern nur auf Grund erwiesener Verbrechen bestraft werden (c. 2—3), werde in zwei konzentrischen Kreisen apologetischer Beweise des nähern begründet. Der engere Zyklus (c. 4—12) sei vornehmlich negativer Tendenz und zur Widerlegung der den Christen entgegengehaltenen Beschuldigungen bestimmt. Ein erweiterter Zyklus (c. 13—67) sei mehr positiver Art und bezwecke, den Inhalt der christlichen Religion darzulegen und zu rechtfertigen. Justin hätte, wie er auch selbst anzudeuten scheine (c. 13), schon beim Schluß des ersten Teiles die Feder niederlegen können, weil die Ideen, welche ihn bewegten, bereits zum Ausdruck gekommen waren. Er habe aber noch einmal von neuem angehoben, weil es ihn drängte, deut-

[1] Justin hat dieses Reskript im lateinischen Originale seiner Apologie beigelegt (Eus., Hist. eccl. 4, 8, 7 8); Eusebius hat dasselbe nach dem Texte bei Justin für seine Kirchengeschichte ins Griechische übersetzt, und diese Übersetzung hat später in den Abschriften der Justinischen Apologie den Originaltext verdrängt. Nachdem es eine Zeitlang üblich gewesen, das Reskript als gefälscht zu betrachten, wird nunmehr die Echtheit fast allgemein anerkannt, während die Tragweite des Wortlautes noch verschieden bestimmt wird. Nach den neuesten Auslegungen hat Hadrian keineswegs die Rechtsgleichheit der Christen ausgesprochen oder den Christenglauben freigegeben, sondern nur zur Einschränkung des Delatorenunwesens die Bestimmung getroffen, daß die Provinzialen ihre Klagen gegen die Christen öffentlich vor Gericht vertreten und begründen sollten. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 330 ff; C. Callewaert in „Revue d'histoire et de littérature relig." 8, 1903, 152 ff.

[2] In der Theol. Quartalschr. 81, 1899, 188 ff. — Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers, Paderborn 1910, 131 ff. hat noch einmal zu zeigen versucht, daß die Apologie nach „einheitlichem, von Anfang an feststehendem Plane" ausgearbeitet sei (S. 178). Hubik, Die Apologien des hl. Justinus, Wien 1912, 60 ff, äußert sich zurückhaltender.

licher und detaillierter zu sprechen und vor allem jenen Lehrsatz des Christentums zu verteidigen, an welchem die Heiden besondern Anstoß nahmen, die Lehre von der Gottheit des Gekreuzigten.

Diesen oder jenen wichtigeren Passus im Wortlaute anzuführen, wird sich weiter unten noch Gelegenheit geben.

Vorhin schon ist bemerkt worden, daß die Apologie auf Grund der Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden dürfe (Abs. 3). Außer der Adresse kommen für die Bestimmung der Abfassungszeit noch einige andere Stellen in Betracht. Zuvörderst bietet sich die Notiz an, Christus sei vor 150 Jahren geboren worden (*πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστόν*, c. 46), unter Quirinius, dem ersten römischen Prokurator von Judäa (c. 34). Quirinius und seinen Census hat Justin ohne Zweifel aus dem Lukasevangelium gekannt, und im Anschluß an Lukas (3, 23) wird er auch die Geburt Christi etwa 30 Jahre vor das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius gesetzt haben. Damit ist nun freilich durchaus noch nicht festgestellt, welches Jahr Justin als das Geburtsjahr Christi betrachtet habe; es ist aber doch eine gewisse Gewähr dafür geboten, daß das Jahr 150 der Rechnung Justins mehr oder weniger zusammengefallen sei mit dem Jahre 150 der üblichen Zeitrechnung, obwohl in der letzteren die Geburt Christi bekanntlich um einige Jahre zu spät datiert wird. Ein bestimmtes Jahr dürfte auch Justin selbst nicht im Auge gehabt haben; die Zahl 150 wird eine runde Zahl sein sollen. In höherem Grade chronologisch verwendbar erscheint die zweimalige Erwähnung des Gnostikers Marcion als eines besonders schlimmen und erfolgreichen Apostels der Dämonen: er „lehrt jetzt noch" (*καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων*) und hat schon „auf dem ganzen Erdkreise" (*κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) Anhänger gewonnen (c. 26): „Viele haben ihm, als sei er im Alleinbesitz der Wahrheit, Glauben geschenkt und verspotten uns" (c. 58). Marcion muß also zur fraglichen Zeit auf der Höhe seiner Wirksamkeit und seines Ansehens gestanden haben. Geht man von der herkömmlichen Annahme aus, daß Marcion um 140 nach Rom gekommen und um 144 als Stifter einer eigenen Religionsgemeinschaft aufgetreten ist, so würde die von Justin geschilderte Lage der Dinge etwa um 150 anzusetzen sein, eher nach als vor 150. Die wichtigste, weil sicherste Zeitspur ist jedoch die gelegentliche Erwähnung der Bittschrift eines Christen an den Präfekten Felix von Alexandrien (c. 29). Früher ganz unbekannt, ist Felix kürzlich wiedergefunden worden in dem Präfekten Lucius Munatius Felix, dessen Amtszeit durch Papyrusurkunden zwischen die Jahre 148—154 festgelegt ist[1]. Im Hinblick

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 9 ff 364. Vgl. Schwartz in „Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen", Philos.-hist. Kl., 1907, 369.

auf diese untereinander übereinstimmenden und sich gegenseitig stützenden Einzelergebnisse darf der Ansatz 148—161 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 150—155 präzisiert werden[1].

Der Ort der Abfassung der Apologie war allem Anscheine nach Rom. Dort hat Justin sich zweimal längere Zeit hindurch aufgehalten (s. Abs. 1), und dorthin weisen auch einzelne Andeutungen der Schrift selbst. Die eifervollen Worte gegen Marcion z. B. (c. 26 und c. 58) müssen wohl angesichts der römischen Wirksamkeit des Pontikers niedergeschrieben worden sein.

Durch die zweite Apologie werden die Resultate bezüglich der Entstehungsverhältnisse der ersten Apologie eine weitere Bestätigung erfahren.

5. Die zweite Apologie. — Die zweite, kürzere Apologie geht von einem römischen Vorkommnisse der letzten Tage (*γέγονε δὲ καὶ πρώην*, c. 1) aus. Der Stadtpräfekt Urbicus hatte drei Christen lediglich deshalb, weil sie sich als Christen bekannten, hinrichten lassen. Justin schildert den Hergang (c. 2—3) und reiht apologetische Erörterungen an. Auf die spöttische Frage der Heiden, warum die Christen, um desto schneller zu ihrem Gotte zu gelangen, nicht lieber selbst schon Hand an sich legten, sei zu erwidern, daß die Christen nicht freiwillig den Tod suchen dürften, weil das Leben eine Gottesgabe sei, für welche der Mensch Dank schulde, daß sie jedoch, wenn sie befragt würden, bekennen müßten, weil es eine Sünde sei, nicht in allem die Wahrheit zu sagen (c. 4). Es könne auch nicht befremden, wenn der Gott der Christen, obwohl er der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde sei, die Unterdrückung und Hinschlachtung seiner Verehrer zulasse. Die Christenverfolgungen sind in letzter Linie auf den Haß der Dämonen gegen Wahrheit und Tugend zurückzuführen (c. 5). Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um den besseren Teil der Menschheit zu retten und die Macht der Dämonen zu vernichten (c. 6). Weil aber die Menschen mit freiem Willen begabt sind und aus eigener Wahl sich für das Gute oder das Böse entscheiden sollen, so läßt Gott vorläufig auch den Dämonen noch freien Spielraum (c. 7). Übrigens sind, dank dem Einflusse der Dämonen, schon in vorchristlicher Zeit stets diejenigen, welche Sinn und Verständnis für das Wahre und Gute bekundeten, von ihren Mitmenschen angefeindet worden (c. 8). Der Glaube der Christen an eine die Bösen erwartende göttliche Strafe beruht auf dem nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen gut und bös, gegen welchen Gott nicht gleichgültig sein kann (c. 9). Die christliche Lehre ist erhabener

[1] Veil, Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums XXXI, entscheidet sich für die Jahre 153—155. Ganz ähnlich Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 278: „Justins Apologie ist ein paar Jahre nach 150 geschrieben."

als alle menschliche Weisheit, und sie hat das, was einem Sokrates vorschwebte, zu verwirklichen gewußt, indem sie Gebildeten und Ungebildeten die Wahrheit brachte und den Mut verlieh, in den Tod zu gehen (c. 10). Die Dämonen und die ungerechten Menschen hätten keine Gewalt über die Christen, wenn nicht Gott seine Getreuen durch Mühseligkeiten zur Tugend und durch den Tod zu ewiger Seligkeit führen wollte (c. 11). Zugleich geben die Verfolgungen den Christen Gelegenheit, den Nichtchristen in ergreifender Weise die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum vor Augen zu führen (c. 12—13). Der Schluß enthält die Bitte, die Kaiser möchten im Interesse der Wahrheit die Schrift des Verfassers veröffentlichen lassen und in frommem und philosophischem Sinne ein Urteil in Sachen der Christen abgeben (c. 14—15).

Es ist nicht leicht, eine Inhaltsskizze zu geben, welche sich versprechen dürfte, den Intentionen des Verfassers gerecht zu werden. Auch Wehofer[1] hat es nicht gelingen wollen, einen leitenden Gedanken oder eine Art Disposition in dieser zweiten Apologie nachzuweisen. Er bezeichnet dieselbe als eine unzusammenhängende Fragmentenreihe und kann nicht glauben, daß sie in der vorliegenden Gestalt für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sei, vermutet vielmehr, Justin habe die einzelnen Stücke der zweiten Apologie bei einer neuen Auflage der ersten Apologie in die letztere einfügen wollen. Wehofer fußt dabei auf der Voraussetzung, daß Justin sich um kunstgerechte Ausgestaltung seiner Verteidigungsschrift bemüht habe und ein gründlicher Kenner der rhetorischen Theorie gewesen sei. Rauschen[2], welcher diese Voraussetzung bestreitet, hält es für unzulässig, aus dem Mangel an Zusammenhang den Schluß zu ziehen, es fehle der zweiten Apologie die letzte Feile. Die Schrift sei nur eine Fortsetzung der ersten Apologie, in ihrer Anlage von der ersten nicht wesentlich verschieden und in den Augen Justins nicht mehr verbesserungsbedürftig. Gerade aus der zweiten Apologie könne man die Arbeitsweise Justins am besten kennen lernen[3].

Nach Grundl[4] wäre der überlieferte Text der zweiten Apologie von späterer Hand interpoliert, und zwar wäre diesem Interpolator ein größerer Teil des Textes zuzuweisen als dem Verfasser, nämlich die Kapitel 4—10 und 14 ihrem ganzen Umfange nach und in den übrigen Kapiteln, mit alleiniger Ausnahme des unversehrt gebliebenen

[1] Die Apologie Justins des Phil. und Märt., Rom 1897, 121 ff.

[2] In der Theol. Quartalschrift 81, 1899, 190 f.

[3] Vgl. noch Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers 182 ff.

[4] De interpolationibus ex S. Justini phil. et mart. Apologia secunda expungendis. Augustae Vindel. 1891.

Kapitels 3 (über Crescens), wenigstens einige Wörter oder Sätze. Außer der Zusammenhanglosigkeit des Textes führt Grundl namentlich formelle und sachliche Abweichungen oder Widersprüche zwischen den beanstandeten Stücken und sonstigen Ausführungen Justins ins Feld. Indessen sind seine trotz allen Scharfsinnes doch sehr willkürlichen Aufstellungen sozusagen von allen Seiten abgelehnt und von Emmerich[1] eingehend widerlegt worden.

Daß die zweite Apologie nur ein Nachtrag oder Anhang zu der ersten Apologie ist, wie vorhin bereits vermutet wurde (Abs. 3), wird durch eine unbefangene Prüfung des Textes in mannigfaltiger Weise bestätigt, ja fast außer Zweifel gestellt. Gleichviel ob die erste Apologie den Kaisern schon übergeben war oder nicht, der erwähnte Vorfall unter Urbicus ist es gewesen, welcher Justin zum zweitenmal die Feder in die Hand drückte. Einen so handgreiflichen Beweis für die Unhaltbarkeit oder Ungerechtigkeit des römischen Rechtsverfahrens gegen die Christen glaubte Justin sich zunutze machen zu müssen. Daß er nach Darlegung des Vorfalles wieder in die Weite schweift, könnte auffallen, erklärt sich aber aus dem Wunsche, nunmehr auch nach andern Seiten hin die erste Apologie noch etwas zu ergänzen. Mehr als einzelne kleine Zusätze, Erweiterungen und Erläuterungen bringt er nicht, weil eben sein Material im großen und ganzen erschöpft war; überdies ist der Nachtrag wohl auch noch schneller hingeworfen worden als die Schrift selbst, und macht sich deshalb der Mangel an künstlerischer Anlage und Abrundung noch fühlbarer geltend[2].

---

[1] De Justini phil. et mart. Apologia altera, Monasterii Guestph. 1896.

[2] Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, CLIV, schreibt: „Mit dem beliebten Kompromiß, die in der Handschrift voranstehende kleinere Apologie für einen ‚Anhang' der größeren zu erklären, wird nichts gewonnen und die Sachlage nur verdunkelt." Schwartz gibt zu, daß die kleinere Apologie hinter die größere zu stellen ist, will aber die größere in Verbindung mit der kleineren als „ein einziges Buch" oder ein Buch aus einem Guß betrachtet wissen. Er schickt sich sofort zu dem Beweise an, daß „sowohl die Zerschneidung der Apologie in zwei Teile als die Umstellung dieser beiden Teile" das Werk eines späteren Herausgebers der Apologie gewesen, eines Gelehrten des 4. Jahrhunderts, welcher in der Kirchengeschichte des Eusebius die falsche Nachricht von zwei Apologien Justins fand (vgl. vorhin S. 217 f) und durch diese Nachricht sich bewegen ließ, aus der einen überlieferten Apologie zwei zu machen. Das ist indessen nur eine sehr fragwürdige Hypothese. Wie konnte ein Herausgeber, noch dazu „ein so gut unterrichteter und nachdenklicher Mann", wie dieser Herausgeber es nach Schwartz gewesen sein soll, darauf verfallen, den zweiten Teil zum ersten Teile zu stempeln, da doch der zweite selbst wiederholt ausdrücklich auf den ersten verweist (vgl. S. 215), der erste also ohne weiteres sich jedem Leser als den zweiten verrät? Die Zweiteilung dürfte viel tiefer begründet sein. Justin selbst hat beim Schluß der größeren Apologie die Feder weggelegt, aber aus Anlaß des Vorfalles unter Urbicus sie von neuem in die Hand genommen. — Hubík, Die Apologien des hl. Justinus, Wien 1912.

Die Zeit und der Ort der Niederschrift bedürfen nach dem Gesagten keiner weiteren Beleuchtung. Der Nachtrag ist der Schrift mehr oder weniger auf dem Fuße gefolgt. Der römische Standort des Verfassers tritt aber in der zweiten Apologie, namentlich in den drei ersten Kapiteln, deutlicher zu Tage als in der ersten Apologie, und als neue chronologische Instanz ist vor allem das Auftreten des Präfekten Urbicus zu beachten. Quintus Lollius Urbicus ist frühestens 144 praefectus urbi geworden und ist es bis um 160 geblieben[1]; um 160 folgte ihm Publius Salvius Julianus, und diesem folgte etwa 163 Junius Rusticus, welcher über Justin das Todesurteil sprach (s. Abs. 1).

Eine Sonderausgabe der beiden Apologien lieferte J. W. J. Braun, Bonn 1830 und 1860, Leipzig 1883; die 3. Aufl., Leipzig 1883, besorgte C. Gutberlet. Neue Schulausgaben von G. Krüger, Die Apologien Justins des Märtyrers: Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 1, Freiburg i. Br. 1891; 3. Aufl. 1904; von G. Rauschen, Florilegium Patristicum fasc. 2: S. Justini Apologiae duae, Bonnae 1904; ed. 2, 1911; von J. M. Pfättisch, Justinus des Philos. u. Märt. Apologien: Aschendorffs Sammlung latein. u. griech. Klassiker, Tl 1: Text; Tl 2: Kommentar, Münster i. W. 1912.

Deutsche Übersetzungen beider Apologien veröffentlichten unter andern P. A. Richard, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter), und H. Veil, Straßburg 1894. Die Übersetzung Veils erschien zuerst im Programm des protest. Gymnasiums zu Straßburg vom Jahre 1894 und sodann, um eine Einleitung und reiche Anmerkungen vermehrt, unter dem Titel: Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums (Apologie 1 u. 2), eingeleitet, verdeutscht und erläutert, Straßburg 1894, 8°.

B. Grundl, De interpolationibus ex S. Justini phil. et mart. Apologia secunda expungendis (Progr.), Augustae Vindel. 1891. 8°. A. Eberhard, Athenagoras. Nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des hl. Justin zueinander (Progr.), Augsburg 1895. 8°. F. Emmerich, De Justini phil. et mart. Apologia altera (Diss. inaug.), Monasterii Guestph. 1896, 8°. (Das Hauptverdienst der Schrift Emmerichs besteht in der gründlichen Würdigung und Zurückweisung der Interpolationshypothese Grundls.) Th. M. Wehofer, Die Apologie Justins des Phil. u. Märt. in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts, Rom 1897, 8°: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch., 6. Supplementheft. P. Willm, Justin Martyr et son apologétique (Thèse), Montauban 1897, 8°. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins: Theol. Quartalschr. 81, 1899, 188—206. A. Lebentopulos, Ἡ α' καὶ ἡ β' ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ ὁ κατὰ Ἑλλήνων λόγος Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου (Erlanger Dissertation), Athen 1900, 8°. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos

138 ff, hält die zweite Apologie für „eine direkte refutatio" der aus des Minucius Felix Dialog „Octavius" (c. 9, 6; 31, 2) bekannten Rede Frontos von Cirta gegen die Christen.

[1] Das Beweismaterial ist zusammengestellt bei Veil, Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums 114. Vgl. noch Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 11 ff.

auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 10, 1, Paderborn 1910. A. W. F. Blunt, The Apologies of Justin Martyr, Cambridge 1911, 8°. K. Hubik, Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen: Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 19, Wien 1912.

6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. — Wie die beiden Apologien, so ist auch der Dialog mit dem Juden Tryphon, die älteste der noch erhaltenen antijüdischen Apologien, nur durch die Pariser Handschrift vom Jahre 1364 auf uns gekommen, und zwar leider in verderbter und lückenhafter Gestalt. Daß bald nach der Mitte des Textes, c. 74, eine Lücke anzunehmen ist, obwohl die Handschrift selbst eine Lücke in keiner Weise andeutet, hatten schon die älteren Kritiker erkannt; Zahn[1] dürfte von neuem bewiesen haben, daß hier ein nicht unbeträchtliches Stück, eine oder mehrere Blattlagen umfassend, ausgefallen ist. Der Ausfall ist aber um so mehr zu beklagen, als das fragliche Stück laut dem Zusammenhange gerade den Schluß des ersten und den Anfang des zweiten Tages des Gespräches betroffen und vermutlich wichtige Aufschlüsse über die Disposition des ganzen Dialoges enthalten hat. Das Wortgefecht, über welches Justin berichtet, währte nämlich zwei Tage lang, und wahrscheinlich hat Justin, der Verteilung des Stoffes auf zwei Tage entsprechend, auch seinen Bericht in zwei Bücher gegliedert. Ein Zitat aus c. 82, also aus dem Berichte über den zweiten Tag des Gespräches, trägt in den „Sacra Parallela" des hl. Johannes von Damaskus die Aufschrift: „Aus dem zweiten Buche gegen Tryphon" (ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου)[2], und diese Zweiteilung als ursprünglich anzusehen und auf den Verfasser selbst zurückzuführen, empfiehlt sich um so mehr, als der Dialog auch in der verstümmelten handschriftlichen Form noch von außergewöhnlich großem Umfange ist. Wenn in der Handschrift die Zweiteilung völlig verwischt ist, so ist darin nur ein weiterer Beleg für die Verderbtheit des überlieferten Textes zu erblicken. Endlich ist diesem Texte auch der Eingang abhanden gekommen. Jetzt ist erst aus dem vorletzten Kapitel zu ersehen, daß das Werk einem gewissen Markus Pompejus gewidmet ist (c. 141); angeredet wird Pompejus zwar auch schon c. 8 (φίλτατε), aber nicht mit Namen genannt. Ursprünglich ist Pompejus jedenfalls schon gleich zu Eingang dem Leser vorgestellt worden; eine Zuschrift an ihn oder eine Vorrede in Form eines Widmungsschreibens hat an der Spitze des Werkes gestanden. In dem herrschenden Gebrauche des Altertums begründet, wird diese Vermutung bestätigt durch die Art und

[1] In „Zeitschr. f. Kirchengesch." 8, 1886, 37 ff.

[2] Vgl. Holl in „Texte und Untersuchungen" usf. 20, 2, 1899, 34.

Weise, wie Eusebius Ephesus als den Schauplatz des Dialoges bezeichnet (Hist. eccl. 4, 18, 6). Eusebius muß seine Angabe dem Dialoge selbst entnommen haben, und sehr wahrscheinlich hat er aus dem ihm noch vorliegenden Eingange des Dialoges geschöpft. Aus dem heute vorliegenden Texte kann der Ort des Gespräches nur auf Umwegen erschlossen werden (c. 2 3 142).

In dem heute vorliegenden Texte werden gewöhnlich drei Teile unterschieden. Nachdem der Verfasser einleitungsweise die Geschichte seiner Bekehrung zum Christentum erzählt (c. 2—8), rechtfertigt er in einem ersten Teile (c. 10—47), zunächst aus dem Alten Testamente selbst, die Abrogation des mosaischen Ritualgesetzes zu Gunsten des neuen Gesetzes Christi. Der Beschneidung, den Fasten und Festen, den Opfern, der Sabbatfeier und ähnlichen Bestimmungen sei von Haus aus nur eine vorübergehende Bedeutung zugekommen, weil das Gesetz und die Propheten selbst diese Einrichtungen mit der Herzenshärte der Juden begründeten und die spätere Abschaffung derselben im voraus schon ankündigten. Das neue Gesetz Christi hingegen enthalte die ewig gültigen Forderungen Gottes an die Menschheit: die Verehrung des wahren Gottes, die Bekehrung von Sünde und Irrtum und den Glauben an den Messias, Jesus von Nazareth. Im zweiten Teile (c. 48—108) beweist Justin aus den Propheten, daß die Anbetung Jesu in keiner Weise dem Glauben an den allein wahren Gott und der Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs widerstreite. Die Propheten bezeugten und beglaubigten Jesus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes; jede, auch die unbedeutendste, entlegenste und versteckteste Einzelheit aus dem Leben Jesu sei schon von den Propheten vorausgesagt worden. Im dritten Teile (c. 109 bis 141) wird zu zeigen versucht, daß die von Jerusalem aus durch die Apostel zu Jesus Christus bekehrten Juden und Heiden als das wahre Israel anzuerkennen seien, welchem die Verheißungen des Alten Bundes gelten. Im Christentum erfülle und vollende sich die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion. Schließlich gibt Justin dem Wunsche Ausdruck, Tryphon und seine Gefährten, auf welche die Unterredung einen tiefen Eindruck machte, möchten Christen werden (c. 142).

Dieser Dialog läßt Justins schriftstellerische Kunst in einem günstigeren Lichte erscheinen als die Apologien. Es scheint größere Muße auf die Ausarbeitung verwendet worden zu sein. Die Sprache ist lebendiger und mitunter wenigstens auch gewählter. Die äußere Einkleidung und Umrahmung des Gespräches verrät Geschmack und Geschick. Zu Anfang und zu Ende des Ganzen ist die jedesmalige Situation, das Zusammentreffen Justins und Tryphons und ihr Scheiden, recht anschaulich geschildert, und auch im Verlaufe der breiten theologischen Erörterung wird die Szenerie und der Fortschritt der Handlung nicht außer acht gelassen.

Daß der Dialog nicht ein nach protokollarischer Genauigkeit trachtender Bericht über eine wirkliche Disputation ist, liegt auf der Hand und bedarf keines Beweises. Auf der andern Seite ist derselbe, wie früher schon hervorgehoben wurde (Abs. 1), auch nicht völlig aus der Luft gegriffen. Wirkliche Erlebnisse, persönliche Erfahrungen, Gespräche, welche er zu Ephesus und anderwärts mit jüdischen Gelehrten führte, hat Justin in freier Weise zu einem großen Werke zusammengefaßt. In den Einwendungen Tryphons gegen das Christentum ist ohne Zweifel die Stimme damaliger Vertreter des Judentums wiederzuerkennen. Bis ins einzelne hinein läßt sich begreiflicherweise keine Grenzlinie ziehen zwischen dem, was der Geschichte angehört, und dem, was auf künstlerischer Komposition beruht. Tryphon selbst bietet ein lehrreiches Beispiel. Er wird von Eusebius, sehr wahrscheinlich auf Grund des uns nicht mehr erhaltenen Einganges des Dialoges, einer der angesehensten der damaligen Hebräer genannt (*τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον*, Eus., Hist. eccl. 4, 18, 6), und diese Bezeichnung weist unverkennbar auf den in der Mischna häufig erwähnten palästinensischen Rabbi Tarphon, einen Zeitgenossen Justins, hin[1]. Tryphon und Tarphon ist ein und derselbe Name, und einen andern berühmten Juden dieses Namens hat es damals nicht gegeben. Aber freilich steht die Haltung, welche Tryphon in dem Dialoge einnimmt, mit den sonstigen Nachrichten über den gelehrten und fanatischen Rabbi nicht im Einklang; zu Anfang des Dialoges wird Tryphon als ein Hebräer aus der Beschneidung (*Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς*) eingeführt, welcher bis vor kurzem in Palästina gelebt und seit seiner Flucht aus der durch den Barkochbakrieg beunruhigten Heimat in Griechenland, hauptsächlich zu Korinth, geweilt hat (c. 1); im Fortgange des Gespräches aber tritt Tryphon als ein hellenistischer Jude auf, welcher mit griechischer Bildung vertraut und auch ganz und gar auf die griechische Bibel angewiesen ist, ohne jede Kenntnis des hebräischen Textes. Es wird der große Ruf dieses Rabbi gewesen sein, welcher Justin bestimmte, ihn zum Repräsentanten des mit dem Christentum streitenden Judentums zu machen, bzw. die Hauptfigur seines Dialoges nach ihm zu benennen. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, daß Justin auf seinen Reisen auch einmal mit Tryphon oder Tarphon zusammentraf, möglicherweise gerade in Ephesus zur Zeit des Barkochbakrieges.

Die Angaben, der Dialog sei in Ephesus zur Zeit des Barkochbakrieges (cc. 1 und 9) gehalten worden, gehören natürlich nur zur

[1] Über Rabbi Tarphon s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2⁴, 1907, 444 f. טַרְפוֹן, Tarphon, oder טַרְפוֹן, Tarpon, ist nur eine ungenaue Aussprache des echt griechischen Namens *Τρύφων*. Vgl. Zahn in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 8, 1886, 61 f.

Staffage der Schrift, beziehen sich aber nicht auf die Zeit und den Ort der Abfassung. Die Abfassung ist erst um mindestens zwei volle Jahrzehnte später erfolgt. Einigemal wird nämlich die Gegenwart des Verfassers in harmloser Flüchtigkeit gewissermaßen verwechselt mit dem Momente der Vergangenheit, in welchen der Dialog zurückversetzt wurde, und bei einer derartigen Gelegenheit entschlüpfen Justin die Worte: „in meiner schriftlichen Eingabe an den Kaiser habe ich gesagt" (ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον, c. 120), ein Rückweis auf die erste Apologie (Apol. 1, 26). Folglich ist der Dialog erst nach der ersten Apologie, d. i. nach 150—155, geschrieben worden, vielleicht aber noch vor 161, weil anscheinend noch derselbe Kaiser die Regierung in Händen hat, an welchen die Apologie gerichtet war, Antoninus Pius. Der Ort der Abfassung muß dahingestellt bleiben. Über Markus Pompejus, den Adressaten des Dialoges, wissen wir sonst nichts.

Eine umsichtige neue Ausgabe des Dialoges nebst französischer Übersetzung besorgte G. Archambault, Paris 1909, 2 vols: Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8 et 11. In der Einleitung (vol. 1, XII ff) wird von neuem nachgewiesen, daß als Texteszeuge nur Cod. Paris. 450 a. 1364 in Betracht kommt, weil der frühere Cod. Claromontanus 82, jetzt im Besitze von T. Fitzroy Fenwick zu Cheltenham, 1541 von einem gewissen Georgius aus Cod. Paris. 450 abgeschrieben worden ist. In dem folgenden Abschnitt der Einleitung (vol. 1, XXXVIII ff) wird den Spuren des Dialoges in der christlichen Literatur des Altertums nachgegangen. Einige Nachträge zu Archambaults Kollation des Cod. Paris. 450 bei A. L. Feder in der Theol. Revue 1911, 178 ff. Im übrigen s. namentlich Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, 37—66. Vgl. M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 55, 1911, 565—585. K. Hubík, Die Apologien des hl. Justinus. Wien 1912, 8—59: „Der Dialog mit dem Juden Tryphon". G. Krüger (Zu Justin: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usf. 7, 1906, 138 f) äußerte schüchterne Zweifel an der Echtheit des Dialoges, schien jedoch die nähere Begründung derselben einem andern überlassen zu wollen. Soeben erscheint A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr 450: Texte und Untersuchungen usf. 39, 1 b, Leipzig 1913.

7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia. — Eusebius reiht in seinem Berichte über die literarische Tätigkeit Justins an die beiden Apologien folgende drei Schriften an: eine Schrift an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt"; eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung" (ἕτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον); eine Schrift „über die Einheit Gottes

(*περὶ θεοῦ μοναρχίας*), welche er nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet" (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 3—4).

Auch heute noch liegen unter Justins Namen drei Schriften mit gleichem oder ähnlichem Titel vor: *Πρὸς Ἕλληνας*, „Oratio ad Graecos"; *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, „Cohortatio ad Graecos"; *Περὶ θεοῦ μοναρχίας*, „De monarchia". Es fragt sich, ob diese Schriften mit den von Eusebius angeführten Schriften identifiziert werden können, und weiterhin, ob dieselben als Früchte der Feder Justins gelten dürfen. Denn mit der ersten Frage ist nicht auch schon die zweite entschieden. Auf der einen Seite ist es, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, so doch wenigstens nicht unmöglich, daß schon Eusebius Schriften in Händen hatte, welche Justins Namen mit Unrecht trugen, und auf der andern Seite bemerkt Eusebius ausdrücklich, es seien außer den Schriften, welche er namhaft gemacht, „noch sehr viele andere Werke" Justins im Umlauf (a. a. O. 4, 18, 8).

a) Die kleine „Oratio ad Graecos" (5 Kap.) ist eine Rede an die Anhänger des Hellenismus (*ὦ ἄνδρες Ἕλληνες*, c. 1) zur Rechtfertigung des Übertrittes des Verfassers zum Christentum, kurz, lebendig und kraftvoll und dabei straff und schön disponiert. Der Verfasser beleuchtet die Unwürdigkeit und Unsittlichkeit der Göttermythen, wie sie bei Homer und Hesiod niedergelegt sind, geißelt auch die schamlose Üppigkeit, mit welcher die religiösen Nationalfeste gefeiert wurden, und schließt mit einem schwunghaften Aufruf zur Annahme des Christentums. Dem Inhalte nach könnte dieses Schriftchen sehr wohl identisch sein mit der von Eusebius an zweiter Stelle erwähnten „Widerlegung". Justin aber kann dasselbe, wie in neuester Zeit fast allgemein anerkannt worden ist, nicht beigelegt werden, weil der beiderseitige Stil einen fundamentalen Gegensatz darstellt. Jedoch ist das Schriftchen allem Anscheine nach noch der ersten Blütezeit der christlichen Apologetik zuzuweisen und in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Zur Ermittlung des Verfassers fehlt es an Anhaltspunkten.

Im Laufe des 3. Jahrhunderts hat ein Ratsherr (Buleut) einer Stadt Griechenlands mit Namen Ambrosius die „Oratio" in der Weise neu bearbeitet, daß er von den etwa 107 Zeilen des Textes ca 57 beibehielt, also 50 wegließ, dafür aber etwa 75 neue Zeilen aus anderweitigen Quellen einschob. Der ganze Aufriß der Grundschrift ist gewahrt worden: die Zusätze betreffen nebensächliche Dinge, Beispiele und Belege. Im griechischen Originale verloren gegangen, hat sich diese seltsame Neubearbeitung in einer alten und getreuen syrischen Übersetzung erhalten, welche die Aufschrift trägt: „Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ wurde. Und es schrieben gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihren ganzen Wahn-

sinn." Ambrosius hat also, um früheren Kollegen gegenüber seinen Austritt aus der alten Religion zu verteidigen, eine aus ähnlichen Verhältnissen erwachsene ältere Apologie umgestaltet und sich angeeignet. Mit dem sonderbaren Titel „Hypomnemata", welcher jedenfalls aus dem Griechischen ins Syrische herübergenommen worden ist, hat er vielleicht selbst andeuten wollen, daß er nur eine Kompilation aus schriftlichen Aufzeichnungen (anderer) gebe. Er muß noch zur Zeit der Christenverfolgungen, also vor Konstantin gelebt haben; die Vermutung, er sei der gleichnamige Freund und Schüler des Origenes gewesen, ist jedoch mit den sonstigen Nachrichten über diesen letzteren Ambrosius schwer vereinbar.

Die „Oratio ad Graecos" ist nur durch den 1870 verbrannten Straßburger Kodex saec. XIII vel XIV (Abs. 2) erhalten geblieben. Ausgaben bei de Otto, Corpus apol. christ. 3; Migne, PP. Gr. 6. Die spätere Bearbeitung der Schrift ist syrisch, nach einer Handschrift des 7. Jahrhunderts, und englisch herausgegeben worden durch W. Cureton, Spicilegium Syriacum. London 1855, 8°, 38—42 61—69. Weiteres bei A. Harnack, Die pseudojustinische ‚Rede an die Griechen': Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1896, 627—646. Harnack hat hier eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes von F. Bäthgen mitgeteilt, den ursprünglichen Text der Oratio in berichtigter Gestalt beigefügt und Erläuterungen folgen lassen. Den ursprünglichen Text der Oratio leitet Harnack aus den Jahren 180 bis 240 her. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 515—517. — Die Vermutung, in der „Oratio ad Graecos" liege die von Eusebius (Hist. eccl. 5, 21) erwähnte Verteidigungsrede des Märtyrers Apollonius vor dem römischen Senate vor (H. Nolte, J. Dräseke), war von vornherein sehr schwach begründet und mußte, nachdem F. C. Conybeare 1893 die Rede des hl. Apollonius entdeckt hatte, endgültig beiseite gelegt werden. Die „Acta S. Apollonii" werden bei den Märtyrerakten besprochen werden.

b) Die „Cohortatio ad Graecos" ist weit umfangreicher (38 Kap.) und zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile (c. 1—13) wird ausgeführt, daß die griechischen Weisen, die Dichter wie die Philosophen, rücksichtlich ihrer religiösen Anschauungen sich in unauflöslichem Widerspruch befinden, Moses und die Propheten hingegen, welche an Alter alle heidnischen Autoritäten weit überragen, zuverlässige Lehrer der Wahrheit seien. Allerdings, fährt der zweite Teil (c. 14—34) fort, könne man auch bei den Griechen zutreffende Äußerungen über das Wesen Gottes, seine Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit finden, zerstreute Bruchstücke der religiösen Wahrheit, welche indessen nicht zur Empfehlung der griechischen Weisheit dienen könnten, weil sie lediglich den heiligen Büchern der Christen bzw. der Juden entlehnt seien. Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras, Plato und andere Griechen hätten in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und seien dadurch wenigstens zu einer teilweisen Berichtigung ihrer irrigen Ansichten über die Gottheit gelangt (c. 14)[1]. Zum Schlusse (c. 35—38) er-

[1] Die cc. 15 und 18 unter dem Namen des Orpheus und des Sophokles zitierten Verse über den einen Schöpfer des Weltalls sind anerkanntermaßen

mahnt der Verfasser die Heiden, zu den heiligen Schriften der Christen ihre Zuflucht zu nehmen oder wenigstens auf Orpheus und die andern Weisen zu hören, welche für die Einheit Gottes eingetreten seien.

Unter der von Eusebius an erster Stelle angeführten Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*) kann die „Cohortatio" nicht verstanden sein, weil die letztere sich auf „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen" nicht einläßt. Dagegen würden die Andeutungen des Eusebius bezüglich der „Widerlegung" Justins auf die Cohortatio passen, und unter Berufung auf Eusebius ist die Cohortatio denn auch nicht selten für eine Schrift Justins erklärt worden. Noch Widmann (1902) hat eine Lanze für ihre Echtheit eingelegt. Indessen stehen dieser Annahme gewichtige, ja, wie es scheint, unüberwindliche Bedenken entgegen. Im Unterschiede von den echten Apologien Justins redet die Cohortatio, ähnlich wie die Oratio, eine schöne, fließende und blühende Sprache und zeigt zugleich eine klare und durchsichtige Disposition. Es fehlt auch nicht an sachlichen Differenzen oder Widersprüchen. Insbesondere wird zugestanden werden müssen[1], daß die Cohortatio über die Bemühungen und Errungenschaften der sich selbst überlassenen Vernunft mit einer Härte und Schroffheit und Verachtung urteilt, wie sie Justin völlig ferne gelegen haben dürfte. Der Cohortatio erscheint die Theologie der griechischen Dichter lächerlich und die Theologie der ältesten griechischen Weisen und Philosophen noch viel lächerlicher (*πολλῷ γελοιοτέραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας*, c. 3), während Justin schreibt: „Ich will nicht sagen, daß die Lehren Platos von den Lehren Christi gänzlich abweichen, sondern nur, daß sie nicht völlig mit denselben übereinstimmen, und ebendies gilt auch von den Lehren der andern, der Stoiker und der Dichter und der Geschichtschreiber" (Apol. 2, 13). Die Cohortatio kann in den Forschungen der jonischen Schule bis auf Plato und Aristoteles nur augenscheinliche Irrwege erblicken und will auch Plato und Aristoteles nur da als Lehrer gelten lassen, wo sie Schüler der orientalischen Weisheit gewesen sind (c. 5). Justin ist so weitherzig, zu sagen: „Man kann wohl bei allen Philosophen und Dichtern Körner der Wahrheit finden" (Apol. 1, 44); „ein jeder hat, soweit er auf Grund seines Anteils an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos für das (diesem Logos) Verwandte ein Auge hatte, treffliche Aussprüche getan" (Apol. 2, 13). Die Cohortatio hat von Heraklit nichts anderes zu berichten, als daß er das Feuer als den Urgrund und das Endziel

unecht, sind aber nicht etwa von dem Verfasser der Cohortatio, sondern schon in vorchristlicher Zeit von jüdischer Seite gefälscht worden. Vgl. die folgenden Bemerkungen über die Schrift „De monarchia" (c), in welcher jene Verse in Verbindung mit andern unterschobenen Dichterstellen wiederkehren.

[1] Was schon Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 225 f, geltend machte.

aller Dinge aufgestellt habe, nämlich wie Anaximander das Unendliche und Anaximenes die Luft (c. 3); für Justin ist Heraklit eine geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit, ja ein Christ vor Christus (Apol. 1, 46; vgl. 2, 8). Der Gegensatz der Anschauungen liegt zu Tage, und die Unechtheit der Cohortatio ist damit erwiesen.

Völter (1883) wollte die Schrift dem Bischof Apollinaris von Hierapolis zueignen, welcher uns später noch in der Reihe der Apologeten des 2. Jahrhunderts begegnen wird. Die Cohortatio, um 180 verfaßt, sei wahrscheinlich das erste der zwei durch Eusebius (Hist. eccl. 4, 27) bezeugten, sonst nicht weiter bekannten Bücher des Apollinaris „über die Wahrheit" (περὶ ἀληθείας). Diese Identifizierung dürfte schon daran scheitern, daß die Cohortatio offenbar nicht ein Stück eines größeren Ganzen, sondern eine in sich abgeschlossene, vollständige Schrift darstellt. Dann aber sind Indizien, welche auf Apollinaris hindeuteten, im Texte der Schrift nicht ausfindig zu machen. Darf man überhaupt im 2. Jahrhundert stehen bleiben? Schürer (1878) hat auf ein merkwürdiges Zusammentreffen der Cohortatio mit der „Chronographie" des Julius Afrikanus aufmerksam gemacht und eine Abhängigkeit der ersteren von der letzteren behauptet. Den chronographischen Exkurs in c. 19 habe die Cohortatio der genannten Chronographie entlehnt. Da aber diese Chronographie erst im Jahre 221 zum Abschluß gekommen sei, so könne die Cohortatio nicht vor dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Völter entgegnete, auch das umgekehrte Verhältnis, eine Abhängigkeit der Chronographie von der Cohortatio, sei nicht ausgeschlossen, wahrscheinlich aber sei eine gemeinsame ältere Quelle für beide Teile vorauszusetzen. Auch Gaul (1902) hat die Argumentation Schürers abgelehnt, indem er annahm, Afrikanus habe die Cohortatio benutzt, die Cohortatio aber habe aus den „Stromata" des alexandrinischen Klemens geschöpft. Harnack (1904) hingegen ist mit Entschiedenheit auf die Seite Schürers getreten und hat das Jahr 221 als den terminus a quo der Entstehungszeit der Cohortatio bezeichnet. In der Tat muß die Abhängigkeit der Cohortatio von der Chronographie des Afrikanus als sehr wahrscheinlich gelten.

Aber auch andere Merkmale der Schrift dürften in das 3. Jahrhundert, und zwar in die zweite Hälfte desselben hineinweisen. Von Christenverfolgungen ist in der Cohortatio nirgendwo die Rede; der Kampf zwischen Heidentum und Christentum scheint sich ausschließlich auf geistigem Gebiete abzuwickeln, und die eigentliche Triebfeder des Widerspruches der „Griechen" scheint in der Pietät gegen die Religion der Väter zu liegen. Es schimmern also wohl die Verhältnisse durch, wie sie der großen Friedenszeit oder Ruhepause in den Jahren 260—302 eigen waren. In diese Zeit hat auch schon Puech (1898) die Abfassung der Cohortatio verlegt.

Ein schwerer Fehlgriff war es, wenn Dräseke und Asmus in Apollinaris von Laodicea, dem Vater des Apollinarismus, gest. um 390, den Verfasser der Cohortatio suchten. Die Cohortatio, behauptete Dräseke, sei das Buch „für die Wahrheit" (*ὑπὲρ ἀληθείας*), welches Apollinaris von Laodicea gegen Kaiser Julian den Abtrünnigen und die heidnischen Philosophen richtete (Soz., Hist. eccl. 5, 18); ursprünglich sei die Schrift betitelt gewesen: *Ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*. Und an Dräseke anknüpfend behauptete Asmus, die Cohortatio sei eine Streitschrift gegen das bekannte Gesetz, durch welches Julian den Christen verbot, humanistischen Unterricht zu erteilen, während Julians Werk „Gegen die Galiläer" gleichsam eine Antwort auf die Cohortatio sei, wenigstens seine Spitze gegen die Cohortatio kehre. Diese Thesen sind durchaus unhaltbar. Die Abfassung der Cohortatio in vorkonstantinischer Zeit ist völlig gesichert.

Die „Cohortatio" ist als eine Schrift Justins nicht bloß durch die Pariser Justinhandschrift vom Jahre 1364, sondern auch schon durch den Arethas-Kodex vom Jahre 914 überliefert; vgl. Abs. 2. Ausgaben bei de Otto, Corpus apol. christ. 3; Migne, PP. Gr. 6. Vgl. E. Schürer, Julius Afrikanus als Quelle der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos': Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 319 bis 331. D. Völter, Über Zeit und Verfasser der pseudo-justinischen ‚Cohortatio ad Graecos': Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26, 1883, 180—215. J. Dräseke, Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*: Zeitschr. f. Kirchengesch. 7, 1884—1885, 257—302. Vgl. Dräseke, Apollinarios von Laodicea: Texte und Untersuchungen usw. 7, 3—4, Leipzig 1892, 83—99. Ders., Zu Apollinarios' von Laodicea ‚Ermunterungsschrift an die Hellenen': Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 227—236 (beachtenswert sind die S. 233 f mitgeteilten Resultate einer von O. v. Gebhardt unternommenen Nachprüfung des Arethas-Kodex). J. R. Asmus, Ist die pseudojustinische ‚Cohortatio ad Graecos' eine Streitschrift gegen Julian? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 38, 1895, 115—155 (Antwort: Ja). Ders., Eine Enzyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer: Zeitschr. f. Kirchengesch. 16, 1895—1896, 45—71 220—252. Ders., Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos' und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrysost. or. 12): Zeitschr. f. wissensch. Theol. 40, 1897, 268—284 (die ‚Cohortatio' und Julian sollen „in einer verwandten Gedankenverbindung" eine und dieselbe Quelle, Dion Chrysost. or. 12, verwerten). Vorübergehend hat auch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 113 782, die Cohortatio Apollinaris von Laodicea zugewiesen. A. Puech, Sur le *Λόγος παραινετικός* (Cohortatio ad Graecos) attribué à Justin: Mélanges Henri Weil, Paris 1898, 395—406 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 260—300). Vgl. Puech, Les apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 232—250. W. Widmann, Die Echtheit der Mahnrede Justins d. Märt. an die Heiden: Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 3, 1, Mainz 1902 (die Cohortatio sei eine echte Schrift Justins). W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos', Berlin 1902, 8° (die Cohortatio stamme aus den Jahren 200—220). Dräseke, Zu Apollinarios' von Laodicea „Ermunterungsschrift an die Hellenen": Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 407—433 (gegen Gaul). J. Knossalla, Der pseudojustinische *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl.

Abhandlungen 2. Breslau 1904, 107—190 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 180—220). Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 1904, 151 bis 158 545—548 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 260—302).

c) Das Schriftchen „De monarchia" (6 Kap.) will den Heiden den Monotheismus empfehlen, und zwar auf Grund von Zeugnissen der hervorragendsten Dichter Griechenlands. In diesen Dichterstimmen komme noch die ursprüngliche richtige Einsicht in das Wesen Gottes zum Ausdruck, während der heidnische Polytheismus einer traurigen Verirrung des Menschengeistes seinen Ursprung verdanke. Die durch Eusebius bezeugte gleichnamige Schrift Justins erhärtete die Einheit Gottes „nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen". Unsere Schrift geht auf eine biblische Beweisführung nicht ein, will vielmehr ausgesprochenermaßen nur eine Sammlung von Zitaten aus Profanschriftstellern sein. Sie bildet aber zugleich unverkennbar ein abgerundetes Ganzes, welches das eingangs aufgestellte Thema erschöpft, nicht aber etwa den zweiten Teil eines größeren Werkes, dessen erster Teil abhanden gekommen wäre. Dem Kirchenhistoriker muß folglich irgend eine andere Schrift vor Augen geschwebt haben. Übrigens ist auch die Form und der Inhalt des vorliegenden Schriftchens der Annahme justinischer Herkunft durchaus nicht günstig. Zu beachten sind namentlich die den einen wahren Gott, den allmächtigen Schöpfer und gerechten Vergelter, predigenden Verse eines Äschylus, eines Sophokles, eines Philemon, eines Orpheus usw. (c. 2—4). Verse, welche zum Teil auch in andern Schriften des christlichen Altertums anzutreffen sind[1], aber nirgendwo in solcher Fülle und Vollzähligkeit auftreten. Die Unechtheit dieser Verse steht außer Zweifel, während die Hypothesen über ihren wirklichen Ursprung vorläufig noch recht weit auseinandergehen. Sehr wahrscheinlich ist es indessen eine und dieselbe Hand gewesen, welche alle diese Verse fälschte, und zwar nicht ein Christ, insbesondere nicht der Verfasser der Schrift „De monarchia", wie Elter[2] wollte, sondern ein Jude, nämlich der im 3. Jahrhundert v. Chr. lebende Pseudo-Hekatäus von Abdera, dessen großes Werk über Abraham oder über die Juden eine Fundgrube der späteren jüdischen wie christlichen Polemik gegen das Heidentum wurde. Der echte Justin hat niemals von irgend einem dieser Verse Gebrauch gemacht.

Die Schrift „De monarchia" stand in dem verbrannten Straßburger Kodex und steht auch in der Pariser Handschrift vom Jahre 1364. Ausgaben bei de Otto, Corpus apol. christ. 3; Migne, PP. Gr. 6. Zu den Zitaten c. 2—4

[1] Die fraglichen Verse des Orpheus und des Sophokles finden sich, wie vorhin bemerkt, auch in der Cohortatio (cc. 15 und 18).

[2] De gnomologiorum graecorum historia atque origine, pars 6, Bonnae 1894 (Progr.), 202 ff.

s. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, 1909, 595–603; „Gefälschte Verse griechischer Dichter". Vgl. W. Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss., Kl. 1, 21, Abt. 3), München 1900, 30—37.

Es ergibt sich, daß die drei genannten Schriften weder durch Eusebius als Schriften Justins bezeugt sind, noch auch aus inneren Gründen als echt anerkannt werden können. Vielleicht sind es eben die Worte des Kirchenhistorikers gewesen, durch welche Spätere verleitet wurden, in diesen Schriften Werke Justins zu suchen.

8. Anerkannt unechte Schriften. — Manche andere unter Justins Namen überlieferte Schriften tragen den Stempel der Unechtheit gleichsam greifbar an der Stirne, wenngleich die Bestimmung ihrer wirklichen Herkunft mehrfach großen Schwierigkeiten begegnet oder auch, einstweilen wenigstens, sich als unmöglich erweist. Ebendeshalb mögen dieselben trotz ihrer verhältnismäßig sehr späten Entstehungszeit hier schon eine Stelle finden.

a) An der Spitze der opera Justini subditicia steht in der Ausgabe v. Ottos eine „Expositio rectae fidei" (ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως) ursprünglich vielleicht „Expositio fidei seu de trinitate" (ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος) geheißen, eine einläßliche und in dogmengeschichtlicher Hinsicht jedenfalls beachtenswerte Darlegung der Lehre von der Trinität (c. 1—9), der Einheit des Wesens Gottes und der Dreiheit der Personen, und der Lehre von der Inkarnation (c. 10—18), der Einheit der Person des Gottmenschen und der Zweiheit seiner Naturen. Der griechische Text ist in zwiefacher Gestalt erhalten, einer längeren und einer kürzeren, welch letzterer das erste und das letzte Kapitel sowie größere oder kleinere Abschnitte der übrigen Kapitel der längeren Rezension fehlen. Von einer syrischen und einer altslavischen Bearbeitung der Schrift sind Bruchstücke vorhanden. v. Otto bietet die längere Fassung des griechischen Textes, in Übereinstimmung mit den früheren Herausgebern, welche sämtlich die Anschauung teilten, daß die längere Fassung die ursprüngliche und die kürzere nur ein Auszug sei. Ist doch die kürzere Fassung in den besten Handschriften überschrieben: (Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος) ἐκ τοῦ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, also ausdrücklich als ein Exzerpt bezeichnet. Und den ältesten Schriftstellern, welche von der Expositio Gebrauch machen, Leontius von Byzanz, der Verfasser der „Doctrina antiquorum patrum de Verbi incarnatione", und Patriarch Nicephorus von Konstantinopel, ist nur die längere Fassung bekannt[1]. Leontius von Byzanz, der früheste Zeuge, ist nach den neuesten Untersuchungen um 543 gestorben, und die Expositio ist wohl auch

[1] Über die betreffenden Zitate siehe v. Otto in den Anmerkungen seiner Ausgabe, Corpus apol. christ. 4, c. 10, n. 2 u. 17; c. 11, n. 9 u. 45; c. 15, n. 17.

nicht sehr viel früher entstanden. Die trinitarischen sowohl wie die christologischen Ausführungen, insbesondere aber die letzteren, dürften in das 5. Jahrhundert, und zwar wahrscheinlich in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, jedenfalls in die Tage des Eutychianismus hineinweisen. Es sei nur das τέλειος ἄνθρωπος (c. 10) und die Auseinandersetzung der Lehre von den zwei Naturen in Christus (c. 15) hervorgehoben.

Dräseke hat die vorstehenden Sätze in einer Reihe von Abhandlungen bekämpft. Nicht der längere, sondern der kürzere Text der Expositio sei der ältere, der längere eine spätere Überarbeitung. Der kürzere Text sei eine um 373 verfaßte und von Haus aus Περὶ τριάδος betitelte Schrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea, die Überarbeitung falle in das dritte Dezennium des 5. Jahrhunderts und sei das Werk eines Apollinaristen, welcher versucht habe, der Schrift seines Meisters unter dem gefeierten Namen Justins größere Verbreitung zu verschaffen. Funk hat diese Aufstellungen Dräsekes in einer fast mehr als erschöpfenden Weise widerlegt. Es bleibt bei der bisher herrschend gewesenen Auffassung. Auch der kürzere Text kann nicht auf Apollinaris zurückgehen, könnte vielmehr erst aus dem 5. Jahrhunderte stammen, und die Priorität des längeren Textes vor dem kürzeren steht außer aller Frage. Harnack stimmt insofern mit Funk überein, als er die Originalität der längeren Fassung für unzweifelhaft erklärt und den Gedanken an Apollinaris von Laodicea ablehnt, weicht aber darin von Funk ab, daß er die Schrift in das 4. Jahrhundert verweist (c. 15 sei nicht gegen den Eutychianismus, sondern gegen den Apollinarismus gerichtet) und den Verfasser in Bischof Diodor von Tarsus sucht, eine Vermutung, auf welche Harnack wohl nur dadurch geführt worden ist, daß er vier andere pseudojustinische Schriften mit Sicherheit für Diodor von Tarsus in Anspruch nehmen zu können glaubte. Davon soll sogleich die Rede sein.

Die Expositio führt sich selbst als Bruchteil eines größeren Ganzen ein, welches eine demonstratio christiana, wie der spätere Ausdruck lautete, mit einer demonstratio catholica verband. Der längere Text hebt an: „Nachdem wir uns hinlänglich mit der Widerlegung der Juden und der Heiden befaßt haben, schreiten wir folgerecht weiter zu einer Darlegung der gesunden Lehre des Glaubens.“ Vielleicht haben diese Worte auch zu der Zueignung der Schrift an Justin Anlaß gegeben. Der Verfasser war als Apologet des Christentums gegen Heiden und Juden aufgetreten, und Justin galt als der größte Apologet der Vorzeit.

Der Text der „Expositio“ bei de Otto, Corpus apol. christ. 4. Neue Varianten zu dem Texte bei Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, 286. Bruchstücke einer syrischen Bearbeitung (der längeren Rezension) veröffentlichte P. Martin bei Pitra a. a. O. 4, Paris. 1883, 11—16 (syrisch),

287—292 (lateinisch); vgl. Proleg. XI—XII. Über die altslavische Bearbeitung s. N. Bonwetsch in „Gött. Gel. Anz." vom 22. Nov. 1882, 1491—1492, sowie bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 892—893. J. Dräseke handelte über die Expositio in nachstehenden Aufsätzen. Dräseke, Die doppelte Fassung der pseudojustinischen Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος: Zeitschr. f. Kirchengesch. 6, 1884, 1—45. Ders., Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandteile der pseudojustinischen Schrift Ἔκθεσις κτλ.: ebd. 503—549. Ders., Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift ‚Über die Dreieinigkeit': Jahrbb. f. protest. Theol. 10, 1884, 326—341. Ders., Über die Abfassungszeit der pseudojustinischen Ἔκθεσις κτλ.: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26, 1883, 481—496. Vgl. noch Jahrbb. f. protest. Theol. 13, 1887, 671 ff. (An der letztgenannten Stelle setzte Dräseke die Abfassung der angeblichen Schrift des Apollinaris in das Jahr 373, während er sie früher in die Jahre 378—380 verlegt hatte.) Schließlich hat Dräseke die Schrift unter des Apollinaris Namen auch abdrucken lassen. Dräseke, Apollinarios von Laodicea, Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica: Texte und Untersuchungen usf. 7, 3—4, Leipzig 1892, 353—363; vgl. 158—182. Gegen Dräseke s. Funk, Die pseudojustinische ‚Expositio rectae fidei': Theol. Quartalschr. 78, 1896, 116—147 224—250; mit einigen Änderungen wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 253 bis 291. Funk unterläßt nicht, darauf hinzuweisen, daß Dräsekes Sammlung von Schriften des Laodiceners überhaupt von sehr fragwürdigem Werte ist: „Ich zweifle sehr, ob bei irgend einer von den Schriften, die er (Dräseke) als Arbeiten des Apollinaris glaubt entdeckt zu haben, sein Beweis einer ernsten Prüfung standhält" (Funk: Theol Quartalschr. 1896, 250). Seitdem hat dieses Urteil immer allgemeinere Zustimmung gefunden. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usf. 21, 4, Leipzig 1901, 242 bis 248: „Die Expositio rectae fidei".

b) „Epistola ad Zenam et Serenum", eine ausführliche Anleitung zu christlich-aszetischem Lebenswandel, mit Belehrungen über die Tugenden der Sanftmut und Friedfertigkeit, über Zügelung der Zunge und Einschränkung in den Lebensbedürfnissen, über Behutsamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geschlechte, über die Pflichten gegen Arme und Kranke usw. Eingangs (c. 1) gedenkt der Verfasser zweier Briefe, welche er früher geschrieben hatte, „ad Papam", *πρὸς Πάπαν* (wohl ein Eigenname und nicht Bezeichnung eines Bischofs), und „ad eos qui praesunt", *πρὸς ἄρχοντας*, beide gleichfalls moralisch-aszetischen Inhalts. Früher pflegte man einen späteren Justin als Verfasser anzunehmen; Batiffol brachte Sisinnius, den novatianischen Bischof von Konstantinopel zur Zeit des hl. Chrysostomus, um 400, in Vorschlag.

Der Text der „Epistola" bei de Otto, Corpus apol. christ. 4. Vgl. P. Batiffol, L'auteur véritable de l'Epistula ad Zenam et Serenum: Revue Biblique internationale 5, 1896, 114—122. P. Wendland hat seine Vermutung, der Verfasser des Briefes habe den Stoiker Musonius gekannt und benutzt (Wendland, Quaestiones Musonianae, Berol. 1886, 45 ff), in einem Briefe an G. Krüger zurückgenommen (s. Krüger, Gesch. der altchristl. Lit. Nachträge, Freiburg i. Br., 1897, 18). Die Angabe Krügers, der Brief liege auch in syrischer Bear-

beitung vor (Krüger, Gesch. der altchristl. Lit., Freiburg i. Br. 1895, 71), muß auf einer Verwechslung des in Rede stehenden Briefes mit der vorhin besprochenen „Expositio rectae fidei" beruhen.

c) „Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum" (*ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν*), einem Presbyter Paulus gewidmet, will hauptsächlich aus der Aristotelischen „Physik" den Beweis erbringen, daß die Aufstellungen der heidnischen Philosophen über Gott und die Schöpfung ein Gewirre von Widersprüchen darstellen. Photius spricht von einer Schrift Justins gegen das erste und das zweite Buch der Physik des Aristoteles (Bibl. cod. 125), und wenngleich in der Confutatio auch aus andern Büchern der „Naturalis auscultatio" und aus den drei ersten Büchern „De caelo" einzelne Stellen ausgehoben und einer gründlichen und scharfsinnigen Kritik unterzogen werden, so hat Photius doch wohl diese Confutatio in Händen gehabt, den Inhalt aber nicht erschöpfend gekennzeichnet. Maran und v. Otto, die Herausgeber, haben die Schrift, mit Berufung auf die Gleichheit des philosophisch-theologischen Standpunktes und des Interessenkreises, derselben Hand zugewiesen, welche die drei folgenden Schriften (d, e, f) verfaßte, haben sich aber nicht in der Lage gesehen, diese Hand zu identifizieren. Harnack will dieselbe als die Hand Diodors von Tarsus, gest. vor 394, erkannt haben. Seine Beweisführung gründet sich jedoch nicht auf die Confutatio, sondern auf die „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" (d), die umfangreichste und bedeutsamste der vier Schriften.

Der Text der „Confutatio" bei de Otto, Corpus apol. christ. 4. Vgl. Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 52—54 225—230 240 f.

d) „Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus" (*ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων*), gewöhnlich „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" genannt, eine reiche Sammlung von Fragen und Antworten über sehr verschiedene und weit auseinanderliegende Gegenstände. Soviel bekannt, ist die Schrift durch zwei Manuskripte überliefert, welche bedeutsame Abweichungen voneinander aufweisen. Die oft genannte Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts, auf welcher alle früheren Ausgaben der Schrift beruhen, enthält 146 Fragen und Antworten, ohne Einleitung und ohne Schluß und vielfach auch ohne Ordnung und Zusammenhang. In der Konstantinopeler Handschrift des 10. Jahrhunderts, aus welcher die neueste Ausgabe, von Papadopulos-Keramefs (1895), geflossen ist, beträgt die Zahl der Fragen und Antworten 161, ist aber auch die Reihenfolge eine andere und mehrfach eine sachgemäßere und vermutlich ursprünglichere, und hat außerdem das Ganze zwar auch keine Einleitung, wohl aber einen entsprechenden Schluß. Freilich ist auch das, was die Konstantinopeler Handschrift bietet, ein recht

buntes Vielerlei. Die Themata sind allen möglichen theologischen und auch nicht-theologischen Wissensgebieten entnommen. Es wird das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander bestimmt, und es wird Aufschluß darüber erteilt, warum es im Winter keine Gewitter gibt. Etwa die Hälfte der 161 Fragen dreht sich um Stellen der Heiligen Schrift; die andere Hälfte bringt in raschem Durcheinander Apologetisches, Polemisches, Trinitarisches, Kosmologisches, Psychologisches. Trotz aller Verschiedenartigkeit des Stoffes aber treten doch leitende Gedanken klar und kraftvoll hervor. Jedenfalls handelt es sich um ein einheitlich konzipiertes Werk und nicht um ein Konglomerat aus Arbeiten mehrerer. Der Stil, die Theologie und Philosophie sowie auch die Form und Methode der Antworten sind in allen Teilen des Ganzen dieselben. Manche Fragen sind geschickt gewählt und werden angemessen beantwortet, gewähren namentlich dem Dogmenhistoriker Interesse und laden zu Vergleichen ein. Nicht selten jedoch muß der Leser über den Fragesteller lächeln, sei es über seine erfindungsreiche Wißbegierde, sei es über seine naive Treuherzigkeit. Übrigens tritt der Fragesteller in sehr wechselnden und einander widersprechenden Rollen auf, bald als Gelehrter, bald als Schüler, bald als Christ und bald als Katechumen. Ist derselbe nicht eine bloße Figur oder Fiktion, so ist er doch der Vertreter sehr verschiedener Persönlichkeiten. Mit andern Worten, insoweit die Fragen dem Verfasser wirklich vorgelegt und nicht etwa vom Verfasser selbst erst aufgeworfen wurden, müssen dieselben von verschiedenen Seiten ausgegangen sein.

Nach der Pariser Handschrift gehört das Werk Justin an. Nach der Konstantinopeler Handschrift soll Bischof Theodoret von Cyrus dasselbe verfaßt haben, und zwar zur Beantwortung von Fragen, welche ein ägyptischer Bischof gestellt habe. Diese letztere Angabe ist sofort als unglaubwürdig fallen zu lassen, weil unvereinbar mit der Haltung, welche der Fragesteller in der Schrift selbst einnimmt. Das Zeugnis über die Autorschaft Theodorets hingegen scheint um so mehr Vertrauen zu verdienen, als schon frühere Kritiker, welche lediglich auf die Pariser Handschrift angewiesen waren, Theodoret als den mutmaßlichen Verfasser bezeichnet haben. Papadopulos-Keramefs hat denn auch kein Bedenken getragen, das Werk unter Theodorets Namen herauszugeben, ohne es für nötig zu erachten, diese Zueignung weiter zu begründen. Indessen hatten andere ältere Forscher auf Grund des Inhaltes des Werkes selbst sich bereits mit Entschiedenheit gegen den Bischof von Cyrus ausgesprochen. Daß das Werk spätestens im Laufe des 5. Jahrhunderts entstanden ist, erhellt allerdings schon aus der Behauptung, die Welt werde 6000 Jahre bestehen (Quaest. 71, in der Konstantinopeler Handschrift 83), wobei augenscheinlich vorausgesetzt ist, daß die Geburt Christi in das Jahr

5500 der Welt gefallen sei[1]. Auch liegt zu Tage, daß die Heimat des Werkes auf dem Boden der syrischen Kirche, in den Kreisen der antiochenischen Schule, zu suchen ist; die Theologie, insbesondere die Hermeneutik und Exegese, zeigt spezifisch antiochenisches Gepräge, und die syrische Übersetzung des Alten Testamentes wird wiederholt benutzt und auch ausdrücklich zitiert (Quaest. 63, in der neuen Handschrift 77). Trotzdem hat nicht bloß Maran, sondern auch Gaß, welcher dem Werke eine einläßliche und liebevolle Untersuchung widmete, die Autorschaft Theodorets für ausgeschlossen erklärt[2].

Maran betonte freilich vor allem, daß der gesuchte Verfasser mehrfach pelagianische oder pelagianisierende Ansichten vertrete, ein Argument, welches Gaß mit Recht nicht gelten lassen wollte, weil einerseits von einer direkten Bekämpfung der Lehre Augustins keine Rede sein könne, und anderseits die Antiochener des 4. und 5. Jahrhunderts überhaupt den Voraussetzungen des Pelagianismus mehr oder weniger nahe standen. Übereinstimmend aber fanden Maran und Gaß es sehr bemerkenswert, daß beiderseits erörterte Fragen, namentlich Fragen der Exegese, von Theodoret in seinen echten Werken in einer Weise entschieden werden, welche den Antworten Pseudo-Justins widerstreitet. Endlich machte Gaß noch darauf aufmerksam, daß die Christologie in den Fragen und Antworten sehr zurücktritt und die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten nicht berücksichtigt werden. Theodoret, der gelehrte Gegner Cyrills von Alexandrien, würde, glaubte Gaß, wohl nicht darauf verzichtet haben, christologische Fragen einfließen zu lassen und ein Wort für den Nestorianismus einzulegen. Vermutlich sei das Werk schon um 400 geschrieben worden, als Theodoret seine literarische Laufbahn noch nicht begonnen hatte und Nestorius noch nicht auf den Plan getreten war.

Andere haben das Werk noch um einige Dezennien höher hinaufgerückt. Schon La Croze hatte in einer kurzen, aber gehaltvollen Abhandlung vom Jahre 1721 einen älteren Antiochener, Diodor von Tarsus, als den Verfasser der „Fragen und Antworten“ zu erweisen versucht, und seine Argumentation ist neuerdings von Harnack wieder aufgenommen und in umfassender Weise ergänzt und vertieft worden. Harnack findet in dem Texte selbst eine Fülle von Indizien kirchengeschichtlicher und dogmengeschichtlicher Art, welche sämtlich in die Jahre 363—378 oder genauer 370—377 führen, einzeln für

[1] Diese Berechnung war den ersten Jahrhunderten sehr geläufig. Auf Parallelen verweist v. Otto in seiner Ausgabe, Corpus apol. christ. 5, zu Quaest. 71. Man stützte sich auf Schriftstellen. Vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg i. Br. 1877, 87 ff.

[2] Maran bei Migne, PP. Gr. 6, 1241 ff. Gaß in der Zeitschr. f. die histor. Theol. 12, 1842, 4, 141 ff; vgl. S. 85 103.

sich betrachtet allerdings mehrdeutig oder fragwürdig, in Verbindung miteinander aber doch geeignet, Eindruck zu machen. Nichtsdestoweniger ergeben sich bei näherer Prüfung auch gegen Diodor die ernstesten Bedenken.

La Croze vermutete, die „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" seien vielleicht identisch mit einem von Basilius dem Großen besprochenen Buche Diodors, welches in Rede und Gegenrede abgefaßt war[1], oder auch mit einer bei Suidas aufgeführten Schrift Diodors gegen den Philosophen Euphronius, welche in Fragen und Antworten (*κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*) verlief[2]. Harnack will mit Recht auf diese allzu kühne Kombination verzichten[3], verzichtet aber damit zugleich auf die einzige Möglichkeit einer unmittelbaren Anknüpfung an die Tradition. Die sonstige Tradition über Diodors literarische Wirksamkeit kennt die „Quaestiones et responsiones", kennt auch die drei andern wohl derselben Feder entflossenen pseudojustinischen Schriften nicht. Nirgendwo wird eine dieser Schriften als Werk Diodors namhaft gemacht; nirgendwo eine Stelle dieser Schriften unter Diodors Namen eingeführt. Die Argumentation ist also ausschließlich auf innere Merkmale angewiesen.

Nun hat zwar Harnack dem Texte der „Quaestiones et responsiones" selbst entnommen, daß dieselben zwischen 370 und 377 im griechischen Syrien geschrieben worden seien, von einem Manne, welcher dem Mönchsstande angehörte und zugleich als Lehrer glänzte, in der Trinitätslehre die Position Basilius' des Großen teilte, in der Christologie dualistisch dachte, als Exeget sich zu der antiochenischen Schule bekannte. Gesetzt indessen, dieses Signalement sei in allen seinen Strichen völlig gesichert, es würde nicht auf Diodor allein passen, sondern in demselben Maße z. B. auch auf Diodors Freund Flavian von Antiochien Anwendung finden. Als „ganz besonders frappierend" betont Harnack noch den Nebenumstand, daß der Verfasser der „Quaestiones" ein ungewöhnliches Interesse für Kirchengesang bekundet und ebendies durch Theodoret auch von Diodor bezeugt ist[4]. Das Zeugnis Theodorets aber lautet auf „Flavian und Diodor"[5].

[1] Bas. M., Ep. 135. [2] Suid., Lex., ed. Bernhardy 1, 1, 1379.

[3] Wenigstens schreibt Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 40 f, von den „Quaestiones et responsiones" und den Schriften bei Basilius und bei Suidas: „Sie können ein und dasselbe Werk sein, sie können aber auch zwei oder drei verschiedene Werke Diodors sein." — Wahrscheinlich sind die Schriften bei Basilius und bei Suidas Streitschriften über ein abgegrenztes Einzelthema in dialogischer Form gewesen, während die „Quaestiones et responsiones" zu der seit dem 4. Jahrhundert beliebt gewordenen Literaturgattung der „Fragen und Antworten" zählen und sozusagen von allem möglichen handeln.

[4] Harnack, Diodor von Tarsus 37 f.

[5] Theodor., Hist. eccl. 2, 19.

Mehrere der aufgestellten Erkennungszeichen aber sind nicht ausreichend begründet, und insbesondere fordert das erste und wichtigste derselben, die Bestimmung der Zeit des Verfassers, Widerspruch heraus. Den überzeugenden Beweis hat Funk[1] geliefert. Es geht nicht an, aus Quaest. 143 (der neuen Handschrift) mit Harnack zu folgern, „daß die Häretiker zurzeit im Staate am Ruder sind", daß unter den Häretikern „nur die Arianer gemeint sein können", daß damit ein „sicherer terminus ad quem, das Todesjahr des Valens (378)" gewonnen sei[2]. Der Verfasser erklärt, die Herrschaft hier auf Erden werde bald Christen, bald Häretikern, bald Hellenen übertragen, sagt jedoch nicht, daß zurzeit die Häretiker das Zepter in Händen hätten, sagt vielmehr, daß die Häretiker schon oft (*πολλάκις*) im Besitze der Macht gewesen seien. Er blickt also auf einen längeren Zeitraum zurück, an dessen Anfang Konstantin steht, dessen Ende aber allem Anscheine nach sogar ziemlich weit hinter Valens liegt. Auch an andern Stellen sind mehr oder weniger deutliche Anzeichen einer Zeit wahrzunehmen, welche Diodor nicht mehr erlebt hat. Die trinitarischen Ausführungen, welche über die Theologie des hl. Basilius hinausgehen, die Bemerkungen über Strafgesetze gegen die Häretiker (Quaest. 19), einige Äußerungen über das Mönchtum weisen in das 5. Jahrhundert hinein.

Den Autor anonymer oder pseudonymer Schriften des Altertums auszumitteln, ist ein reizvolles, aber in Ermanglung äußerer Anhalts- und Richtpunkte selten von Erfolg gekröntes Beginnen.

Der Text der Quaestiones et responsiones ad orthodoxos bei de Otto, Corpus apol. christ 5. Die neue Ausgabe ist betitelt: Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις, ἐκδιδόμεναι κατὰ κώδικα τῆς δεκάτης ἑκατονταετηρίδος ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως (Ὑπομνημάτων τοῦ ἐν Πετρουπόλει Αὐτοκρατορικοῦ Πανεπιστημίου τόμος τριακοστὸς ἕκτος). Ἐν Πετρουπόλει 1895, 8°. Vgl. zu dieser Ausgabe A. Ehrhard in „Byzantinische Zeitschrift" 7, 1898, 609–611. Im übrigen s. W. Gaß, Die unter Justins des Märt. Schriften befindlichen Fragen an die Rechtgläubigen, mit Rücksicht auf andere Fragsammlungen erörtert: Zeitschr. f. die histor. Theol. 12, 1842, 4, 35—154. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usw. 21, 4, Leipzig 1901. Die vier Schriften sind die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, die Quaestiones Graecorum ad Christianos (f), die Quaestiones Christianorum ad Graecos (e) und die Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum (c). Die erstgenannte Schrift, die bedeutendste und umfangreichste von allen, steht im Vordergrunde der Untersuchung. Harnack hat dieselbe auf Grund einer Vergleichung der beiden Handschriften auch fast vollständig ins Deutsche übersetzt (S. 69–160). Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 323–350: „Pseudo-Justin und Diodor von

[1] Kirchengeschichtl. Abhandlungen 3, 1907, 328 ff.
[2] Harnack, Diodor von Tarsus 26 f.

Tarsus". Die der Geschichte des Bibelkanons entlehnten Einwendungen gegen die These Harnacks bei W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 79 f, sind belanglos. Vgl. Funk a. a. O. 349 f.

e) „Quaestiones Christianorum ad Graecos" (*ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*): fünf „quaestiones Christianorum" und „responsiones Graecorum" nebst jedesmaliger „confutatio responsionis non recte institutae." Die Christen stellen fünf verfängliche Fragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt, die Heiden antworten kurz und bündig, die Christen suchen diese Antworten Satz für Satz zu widerlegen. Also fünf Aufsätze zur Verteidigung des christlichen Gottesbegriffes. Es folgen

f) „Quaestiones Graecorum ad Christianos (*ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανούς*) de incorporeo et de deo et de resurrectione mortuorum": fünfzehn Fragen der Heiden und Antworten der Christen, welch letztere eine erstaunliche Virtuosität der Dialektik bekunden.

Beide Schriften, die „Quaestiones Christianorum" und die „Quaestiones Graecorum", entbehren eines Einganges, gehören aber augenscheinlich sehr enge zusammen, und die erstere gibt zu der Vermutung Anlaß, daß die Erörterungen zwischen Christen und Heiden nicht erfunden sind, sondern einen wirklichen, schriftlich geführten Streit zwischen einem christlichen und einem heidnischen Philosophen wiedergeben. An zeitgeschichtlichen Anspielungen sind diese Schriften vermöge ihres metaphysischen Inhaltes so arm, daß es beim Mangel eines äußeren Zeugnisses kaum jemals gelingen würde, ihre Herkunft zu ermitteln, wenn sie sich nicht durch sachliche und formelle Gleichartigkeit als Produkte derselben Feder verrieten, aus welcher die „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" hervorgegangen sind. So urteilten bereits Maran und v. Otto, und Harnack hat dieses Urteil näher begründet. Nach dem vorhin (sub d) Bemerkten würden also alle drei Schriften aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammen.

Den Namen Justins des Märtyrers scheinen die drei Schriften schon zu Photius' Zeiten getragen zu haben. Unter den „Summarischen Lösungen von Zweifeln wider die Religion" (*ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις*), welche Photius als Werk Justins anführt (Bibl. cod. 125), sind wohl nicht nur die „Quaestiones Graecorum", sondern auch die „Quaestiones Christianorum" und vielleicht auch noch die „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" verstanden. Wie sind diese Schriften zu Justins Namen gekommen? Man hat angenommen, dieselben möchten in dem einen oder andern Exemplare ohne Aufschrift gewesen und nun irrtümlich als justinisch bezeichnet worden sein, auf Grund einer Stelle der zweiten Apologie, an welcher Justin seine Streitunterredung mit dem Kyniker Crescens „Fragen und Antworten" nennt (*αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις*, Apol. 2, 3), und zugleich anzudeuten scheint, daß diese Unterredung nachgeschrieben

und der Öffentlichkeit übergeben wurde. Vielleicht ist hier ein „ignoramus“ noch mehr am Platze.

Der Text der „Quaestiones Christianorum“ und der „Quaestiones Graecorum“ bei de Otto, Corpus apol. christ. 5. Eine deutsche Übersetzung beider Schriften bei Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 161—224. Vgl. ebd. S. 46—51 237—240.

g) „Epistola ad Diognetum“, der berühmte Brief, welcher noch besonders behandelt werden soll.

9. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. — Folgende Schriften Justins sind nur aus Anführungen alter Kirchenschriftsteller oder aus Fragmenten bekannt.

a) In seiner ersten Apologie verweist Justin selbst einmal auf eine früher veröffentlichte Schrift gegen alle bis dahin aufgetretenen Irrlehren (*σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον*, Apol. 1, 26). Diese Schrift mag Tertullian im Auge haben, wenn er Justin als ältesten Vorkämpfer gegen die Häresie einführt (Adv. Valent. c. 5), und es ist von vornherein sehr wahrscheinlich, daß auch andere Häreseologen des 2. und 3. Jahrhunderts Justins Schrift gekannt und verwertet haben. Vermutungen über den Inhalt der Schrift lassen sich indessen nur aus den sonstigen Angaben Justins über die Häretiker ableiten.

Vgl. etwa die neuere Literatur zur Quellenkritik der ältesten Ketzergeschichte § 27, 1. — Aus der zweiten Apologie Justins darf wohl auf einen protokollarischen Bericht über die Disputation Justins mit Crescens geschlossen werden; s. Abs. 8, f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 278 Anm. 1.

b) Irenäus zitiert zweimal Aussprüche Justins, das eine Mal mit den Worten *Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν* (Adv. haer. 4, 6, 2), das andere Mal ohne Angabe seiner Quelle (ebd. 5, 26, 2). Sonstige Zeugnisse über die Schrift gegen Marcion liegen nicht vor; Eusebius hat dieselbe zwar erwähnt, aber offenbar nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur aus Irenäus gekannt (s. Eus., Hist. eccl. 4, 18, 9; vgl. 4, 11, 8—9). Es muß sogar dahingestellt bleiben, ob es sich hier um eine selbständige Schrift handelt oder nur um einen Abschnitt der vorhin genannten Schrift gegen alle Häresien.

c) Methodius von Olympus beruft sich in seinem Dialoge über die Auferstehung auf ein Zeugnis Justins als eines Mannes, welcher der Zeit wie der Tüchtigkeit nach den Aposteln nicht fern gestanden habe (s. Photius, Bibl. cod. 234). Der Fundort des Zeugnisses, welches die Lehre von der Auferstehung betrifft und speziell über 1 Kor 15, 50 und 54 handelt, wird nicht angegeben. Höchstwahrscheinlich aber stammt dasselbe aus der durch Prokopius von Gaza und Johannes von Damaskus bezeugten, bei Eusebius nicht erwähnten Schrift Justins über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*). Die Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus enthalten vier Zitate aus dieser

Schrift, und das erste Zitat füllt in der Ausgabe v. Ottos mehr als fünfzehn Seiten. Es ergibt sich aus diesem Bruchstücke, daß die Schrift zur Stärkung der Schwachen im Glauben an die Auferstehung bestimmt (c. 1) und gegen die Leugnung oder Verflüchtigung der Lehre von der Auferstehung durch die Gnostiker gerichtet war. Die Thesen und Argumente der letzteren, teils der Natur der Sache teils auch der Heiligen Schrift entlehnt, werden in umständlicher Weise vorgeführt, worauf die Erklärung folgt, daß zuerst die gegnerischen Einwendungen abgewehrt und sodann positive Beweise und Bürgschaften für die kirchliche Lehre geltend gemacht werden sollen (c. 2). Das vorliegende Bruchstück dürfte den größeren Teil der ersten Hälfte der Schrift umfassen. Nachdem gewisse absurde Konsequenzen, welche die Gegner aus der kirchlichen Lehre zogen, zurückgewiesen worden, geht der Verfasser auf die gegen die Möglichkeit der Auferstehung erhobenen Schwierigkeiten ein. Die drei folgenden Zitate sind wohl Trümmer des zweiten, positiven Teiles des Ganzen. Das hohe Alter dieser Schrift ist damit bewiesen, daß Irenäus (Adv. haer. l. 5) und Tertullian (De resurrectione) dieselbe, wenn nicht alles trügt, bereits benutzt haben. Da aber beide den Autor nicht mit Namen anführen und auch Eusebius Schweigen beobachtet, so ist die Abfassung der Schrift durch Justin nicht ausreichend gesichert.

Die Zitate der Sacra Parallela bei de Otto, Corpus apol. christ. 3, 210—249 258 (fragm. VIII). Eine neue Rezension der Zitate bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den ‚Sacra Parallela': Texte und Untersuchungen usf. 20, 2, Leipzig 1899, 36—49. Vgl. namentlich Zahn in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 8, 1886, 1—15: „Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus"; 20—37: „Justins Schrift über die Auferstehung". W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märt. in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, 123—127, bezeichnete Tertullian (De resurrectione) als die Vorlage und Quelle der Schrift über die Auferstehung. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 508—510, sprach mit Recht der Ausführung Boussets alle und jede Beweiskraft ab. G. Archambault, Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un περὶ ἀναστάσεως attribué à Justin l'apologiste: Revue de Philol., de Litt. et d'Hist. anciennes 29, 1905, 73—93 (eine Revision der Untersuchung Zahns). A. Puech, Les apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 267—275 339—342 (verschiedene Bedenken gegen die Echtheit der Schrift über die Auferstehung).

d) e) f) g) h) Eusebius ist der erste Zeuge für die drei früher schon besprochenen Schriften an die Griechen und wiederum an die Griechen und über die Einheit Gottes (Abs. 7) und zugleich auch für eine Schrift Justins unter dem Titel „Psalter" (ψάλτης) sowie für eine Lehrschrift über die Seele (σχολικὸν περὶ ψυχῆς), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt, mit dem Versprechen, in einer andern Schrift

diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen" (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 5). Über die zwei letztgenannten Schriften ist sonst nichts bekannt. Die ab und zu aufgetauchte Nachricht, die Schrift über die Seele sei wiederaufgefunden worden, hat sich immer wieder als trügerisch erwiesen.

Vgl. über solche Nachrichten H. Diels, Über den angeblichen Justin Περὶ ψυχῆς: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1891, 151—153.

i) Hieronymus geht nur insofern über die Mitteilungen seines Vorgängers und Gewährsmannes Eusebius hinaus, als er Justin eine Erklärung der Apokalypse des hl. Johannes beizulegen scheint (Apocalypsim, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus, Hier., De vir. ill. 9). v. Sychowski und Bernoulli haben Hieronymus eines Mißverständnisses oder einer Flüchtigkeit beschuldigt, insofern derselbe aus der Angabe des Eusebius, daß Justin auch der Apokalypse gedenke und sie ausdrücklich als ein Werk des hl. Johannes bezeichne (Hist. eccl. 4, 18, 8), ohne weiteres auf die Abfassung eines Kommentars zur Apokalypse durch Justin geschlossen habe. Vermutlich hat Hieronymus nicht einen Kommentar zur Apokalypse im Auge, sondern nur die auf die Apokalypse gegründeten eschatologischen und chiliastischen Thesen, wie sie Justin im Dialoge mit Tryphon (c. 81) entwickelt. Das Wort „interpretatur" würde freilich unglücklich gewählt sein. In seinem Verzeichnis der Schriften Justins (De vir. ill. 23) spricht Hieronymus auch nicht von einer Erklärung der Apokalypse.

St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 60 f 94. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1895, 114 171—173. J. Pohl, Schrieb Justinus Martyr eine Erklärung der Apokalypse? Hist. Jahrbuch 31, 1910, 538—554. Ubertino von Casale, der Anwalt der Franziskaner-Spiritualen, erzählt in seiner „Arbor vitae crucifixae" aus dem Jahre 1305, er habe durch griechische Mönche von einem „Liber Justini martyris doctoris graeci super apocalypsin" gehört, laut welchem der Name des apokalyptischen Tieres (Offb 13, 18) Βενέδικτος oder „Benedictus" lauten würde; der Erzähler, muß beigefügt werden, ist leidenschaftlicher Gegner des Papstes Benedikt XI. (1303—1304). Unter Verweisung auf Ubertino will Pohl die Frage, ob Justin eine Erklärung der Apokalypse geschrieben, bejaht wissen. So merkwürdig indessen der „Liber Justini martyris doctoris graeci super apocalypsin" sein mag, Vertrauen kann er jedenfalls nicht beanspruchen.

k) Maximus Confessor hat einer seiner antimonotheletischen Abhandlungen, Div. defin. SS. Patr. de duabus operat. J. Chr., zwei kurze Stellen aus einer Schrift Justins an den Sophisten Euphrasius über die Vorsehung und den Glauben (*πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως*) eingeflochten. Schon der Inhalt dieser Stellen, über das Verhältnis von Wirken und Sein, dürfte genügen, die Schrift als unecht zu erweisen.

Siehe die Stellen bei Migne, PP. Gr. 91, 280; de Otto, Corpus apol. christ. 5, 372.

l) Zwei der zahlreichen Justin-Zitate der Sacra Parallela wollen der Schrift Justins gegen die Juden (ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουδαίους oder κατὰ Ἰουδαίων) entnommen sein, sind aber in dem überlieferten, allerdings lückenhaften Texte des Dialoges mit Tryphon nicht nachzuweisen. Vermutlich ist Justin mit einem andern Autor verwechselt worden.

Siehe die Zitate bei Holl in „Texte u. Untersuchungen" 20, 2, 49 f; de Otto a. a. O. 3, 260 (fragm. xi) 262 (fragm. xix).

m) Photius kennt eine Schrift Justins gegen die zwei ersten Bücher der aristotelischen Physik und eine Schrift zur Bekämpfung von Zweifeln wider die Religion (Bibl. cod. 125). Dieselben sind vorhin, soweit es angeht, identifiziert worden (Abs. 3, c und f). Auch berichtet Photius, daß die Schrift des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας) von einigen Justin beigelegt wurde (Bibl. cod. 48).

n) Endlich sind noch ziemlich zahlreiche Fragmente zu erwähnen, welche von verschiedenen Autoren unter Justins Namen eingeführt, aber keiner bestimmten Schrift zugewiesen werden, oder auch einer bestimmten, sei es echten, sei es unechten Schrift entstammen wollen, in der betreffenden Schrift aber nicht mehr zu finden sind. Die reichste Fundgrube derartiger Justin-Fragmente sind die verschiedenen Rezensionen der mehrgenannten Sacra Parallela des Damaszeners. v. Otto bietet zwei Gruppen von Fragmenten, „Fragmenta operum Justini deperditorum" oder Fragmente, welche Anspruch auf Echtheit erheben zu können scheinen, aber freilich meist zu kurz und abgerissen sind, als daß sie ein sicheres Urteil gestatteten, und „Fragmenta Pseudo-Justini", welche aus äußeren oder inneren Gründen Verdacht erwecken. In neuester Zeit hat die Erforschung der Sacra Parallela, insbesondere durch Holl, verschiedene Nachträge zu den Sammlungen v. Ottos ergeben.

de Otto a. a. O. 3, 250—265: Fragmenta operum Justini deperditorum; 5, 368—375: Fragmenta Pseudo-Justini. Neue Fragmente aus den Sacra Parallela bei J. Rendel Harris, Fragments of Justin Martyr: The American Journal of Philology 7, 1886, 33—37; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 110—113; am vollzähligsten und zuverlässigsten bei Holl a. a. O. 32—55. Zu den Fragmenta Pseudo-Justini bei de Otto a. a. O. vgl. J. Dräseke, Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken: Jahrbb. f. protest. Theol. 10, 1884, 347—352. Auch unter diesen Bruchstücken glaubte Dräseke Überbleibsel von Schriften des Apollinaris von Laodicea aufzeigen zu können. Zu beiden Gruppen von Fragmenten vgl. noch Harnack a. a. O. 2, 1, 510 f.

10. Justins Christentum. — Die Theologie Justins oder der theologische Lehrgehalt seiner Schriften hat in der neueren dogmengeschichtlichen Forschung sehr widersprechende Würdigungen erfahren. Wiederholt ward Justin als Vertreter einer seltsamen Mischung

christlicher und heidnisch-philosophischer Elemente dargestellt, einer Mischung, welcher nicht sowohl das Christentum als vielmehr der Platonismus Gestalt und Farbe gebe. Aubé hat in dem Lehrvortrag Justins, nur wenige Punkte, wie den Glauben an Christus, ausgenommen, nichts anderes finden können als popularisierte griechisch-philosophische Moral[1]. Auch nach v. Engelhardt ist Justin in erster Linie Heide und in zweiter Linie auch noch Christ; er habe zwei Weltanschauungen in sich aufgenommen, aber nur die eine, die heidnische, sei ihm in Fleisch und Blut übergegangen, während die andere, die christliche, wenn auch grundsätzlich als die wahre anerkannt, ihm fremd und verschlossen gegenübergestanden sei: „Beurteilt man ihn nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen, so ist er Heide.“[2] An scharfem Widerspruch gegen diese Auffassung hat es nicht gefehlt. Stählin, selbst Protestant, warf v. Engelhardt „einen durchaus einseitigen protestantischen Standpunkt“ vor und suchte seinerseits in Justin „einen Zeugen Christi im urchristlichen Sinne des Wortes, bei dem Wort, Leben und Tat aus einem Gusse sind“[3]. In jüngster Zeit mehrt sich die Zahl vermittelnder Stimmen, welche das eine wie das andere Urteil als unzulässiges Extrem empfinden. Allerdings sei Justin Christ mit allen Fasern seines Herzens, gleichwohl aber habe er als Philosoph, weil er vielfach an der Oberfläche haften blieb und von äußeren Analogien sich gefangen nehmen ließ, ohne es zu wissen und zu wollen, einen gewissen Platonismus in das Christentum hineingetragen[4].

Christ muß Justin gewesen sein. Es soll hier nicht daran erinnert werden, daß er nicht gezaudert hat, für seinen christlichen Glauben in den Tod zu gehen. Um so mehr bleibt zu beachten, daß er die Schulen der heidnischen Weisen, auch die Schule der Platoniker, bereits durchlaufen hatte, bevor er bei der Kirche anklopfte. Er hatte lange gesucht, er hatte gedürstet nach Wahrheit und Frieden; wenn er um Einlaß in eine mit Blut getaufte Märtyrerkirche bat, so muß er, sollte man glauben, gewußt haben, was er tat. Wie sagt er doch selbst? „Nachdem ich zu der Einsicht gekommen, daß den göttlichen Lehren der Christen zur Abschreckung der übrigen Menschen von den bösen Dämonen eine niederträchtige Hülle umgeworfen worden ist, habe ich solche Lügenredner und jene Hülle wie auch die Meinung der Menge zu verlachen gelernt. Als Christ er-

[1] Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au 2e siècle, Paris 1861 et 1875.

[2] v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märt., Erlangen 1878, 485.

[3] Stählin, Justin der Märt. und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, 66.

[4] So namentlich Feder, Justins des Märt. Lehre von Jesus Christus, Freiburg i. Br. 1906; Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märt., Paderborn 1910.

funden zu werden, ist nunmehr, ich gestehe es, der Gegenstand meines Gebetes und meines angestrengten Ringens" (Apol. 2, 13). Er blieb freilich Philosoph, aber er war ein christlicher Philosoph geworden, durchdrungen von der Überzeugung, daß er mit dem Glauben an den Sohn Gottes in eine neue Sphäre der Erkenntnis eingetreten und in den Vollbesitz der Wahrheit gelangt sei. Das Christentum leiht ihm den Maßstab zur Würdigung der Ergebnisse der Philosophie. Die „göttlichen Lehren der Christen" sind ihm die Sonne, deren Strahlen rückwärts und vorwärts leuchten.

Eine zusammenhängende oder gar erschöpfende Darlegung des christlichen Glaubens und Hoffens von der Hand Justins besitzen wir nicht. Wir sind auf die beiden Apologien, den Dialog mit Tryphon und einige Fragmente angewiesen. Wir beklagen den Verlust einer langen Reihe sonstiger Schriften, insbesondere auch antihäretischer Werke. Der Verlust ist um so empfindlicher, als das Wort v. Engelhardts, aus den Apologien und dem Dialoge gewinne man „ein vollständiges Bild vom Christentum Justins" [1], von vornherein mit Mißtrauen erfüllen muß. In den verloren gegangenen antihäretischen Werken hatte Justin eher Anlaß, über sein christliches Glaubensbewußtsein genaueren Aufschluß zu geben, als in den überlieferten apologetischen Schriften. Und schon die bloße Tatsache, daß Justin der Häresie gegenüber den allgemeinen Glauben der Christenheit oder die traditionelle Lehre der Kirche verfochten hat, darf bei der Frage nach dem Christentum Justins nicht außer acht gelassen werden. Die apologetischen Schriften aber wollen ihrer Haltung und Tendenz wegen mit einer gewissen Vorsicht benutzt sein. Sie tragen ein ausgesprochen philosophisches Gepräge zur Schau und empfehlen den Glauben der Christen unter der Etikette der „allein zuverlässigen und brauchbaren Philosophie" (*μόνην φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*. Dial. 8). Sie ergehen sich gern in vollen und übertreibenden Worten über die Verwandtschaft des Glaubens der Christen mit den Lehrsätzen griechischer Denker und Dichter. Sie setzen sich die Aufgabe, die Vernunftgemäßheit des Christentums nachzuweisen. Daß Justin zur leichteren Erreichung seines Zweckes mit Absicht das Christentum irgendwie umgestaltet oder seiner Geheimnisse entkleidet habe, darf freilich als ausgeschlossen gelten. Jedenfalls aber ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was er als Glauben der Christenheit bezeugt, und dem, was er als Ergebnis seiner eigenen, nach Ausgleichung der Gegensätze strebenden Spekulation darbietet.

Bezeichnend für Justins Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft ist vor allem seine Theorie von dem keimhaften Logos. Er scheint dieselbe selbst auf platonisch-stoischer

[1] v. Engelhardt a. a. O. 329.

Grundlage aufgebaut zu haben. So gewiß sie einen berechtigten Kern umschließt, so sehr muß sie in ihrer Anwendung und Ausdehnung Befremden erregen. Derselbe Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien, ist nach Justin keimartig, als λόγος σπερματικός, allen Menschen eingepflanzt (Apol. 2, 8). Ein jeder Mensch hat an diesem Logos Anteil (1, 46), und deshalb ist jeder Mensch von Natur aus fähig, gut und bös zu unterscheiden (2, 14). Gemäß ihrem Anteil am Logos haben auch die Weisen des Altertums die Wahrheit erkannt, wenngleich sie freilich alle nur dunkel sahen, während die Christen, welche den in Christus erschienenen Logos verehren und lieben, klar und hell sehen (2, 13). Insoweit aber Sokrates und die andern Philosophen die Wahrheit erkannten, sollen sie auch Christus erkannt haben (2, 10), und alle diejenigen, welche vor dem Erscheinen Christi der Wahrheit gemäß oder mit dem Logos gelebt haben (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες), sollen auch Christen gewesen sein, ob sie gleich von der blinden Menge für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und ähnliche Männer, unter den Barbaren Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele andere (1, 46). Außer der inneren Bekundung der Wahrheit durch den allverbreiteten Logos nimmt Justin jedoch auch eine Bekanntschaft der griechischen Philosophen mit dem Alten Testamente an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit habe Plato von Moses entlehnt, und alles, was die griechischen Schriftsteller über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und ähnliches gesagt haben, stamme aus den Schriften der Propheten; von hier aus seien Wahrheitskörner (σπέρματα ἀληθείας) überallhin gedrungen, aber durch ungenaue Auffassung sei Widerstreit unter den Ansichten entstanden (1, 44). Diese These durchkreuzt in seltsamer Weise die Lehre über den natürlichen Anteil eines jeden Menschen an dem göttlichen Logos, beleuchtet aber um so schärfer die Überzeugung von der Minderwertigkeit aller griechischen Philosophie gegenüber den „göttlichen Lehren der Christen".

Daß der Philosoph Justin zunächst als Platoniker anzusprechen ist, wird allerseits zugestanden. Sicher aber hat er Plato vielfach anders aufgefaßt, als wir ihn aufzufassen pflegen. Eine selbständige Kenntnis der Schriften oder einzelner Schriften Platos wird ihm nicht abgesprochen werden können, und hauptsächlich scheint er aus dem Timäus geschöpft zu haben[1].

Als Zeugen und Gewährsmänner des Glaubens der Christen dienen dem Apologeten die Schriftsteller des Alten Bundes, die Propheten.

[1] Über die Stellung Justins zu Plato vgl. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins 10 ff.

Die Worte der Propheten sind Worte Gottes (Apol. 1, 33) oder des Logos (c. 36) oder des Heiligen Geistes (c. 61). Es ist deshalb unmöglich, daß zwischen den Zeugnissen der Propheten irgend ein Widerspruch obwaltet, und wo ein solcher vorzuliegen scheint, ist dieser Schein auf die Kurzsichtigkeit oder Unwissenheit des Auslegers zurückzuführen (Dial. 65). Von den Schriften des Neuen Testamentes wird nur die Apokalypse mit dem Namen des Verfassers eingeführt und zugleich ausdrücklich als eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Schrift bezeichnet (Dial. 81). Die Evangelien werden siebenmal unter dem Namen „Denkwürdigkeiten der Apostel" (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) zitiert, ohne Nennung der einzelnen Verfasser. Daß unter diesen „Denkwürdigkeiten" eine Mehrheit von apostolischen Schriften verstanden ist, erhellt aus den Worten Apol. 1, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*[1], und Dial. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*, während anderseits die Zitationsformel *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ* (Dial. 10) oder *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Dial. 100) zeigt, daß diese Schriften eine unter sich zusammenhängende Einheit und eine feststehende Größe bilden. Nach Ausweis der einzelnen Zitate[2] sind es die vier kanonischen Evangelien, welche Justin, offenbar in Rücksicht auf nichtchristliche Leser, die „Denkwürdigkeiten der Apostel" nennt, weil er sie als die authentischen Berichte über das Leben und die Lehre des Herrn betrachtet wissen will. Der Wortlaut der Zitate aber scheint die Annahme zu empfehlen oder auch zu fordern, daß ihm die vier Evangelien nicht in Form verschiedener Bücher, sondern in Gestalt einer Evangelienharmonie als ein einziges Buch vorgelegen haben[3]. Der inspirierte Charakter bzw. die kanonische Dignität der Evangelien wird insofern angedeutet, als von der Verlesung der „Denkwürdigkeiten" beim sonntäglichen Gottesdienste berichtet (Apol. 1, 67) und eine Stelle aus denselben (Mt 17, 13) mit der Formel *γέγραπται* eingeleitet wird (Dial. 49). Auch lassen sich Anklänge an die Apostelgeschichte, an die sämtlichen Briefe des hl. Paulus, aus-

[1] Wenn nicht, was sehr wahrscheinlich sein dürfte, *ἃ καλεῖται εὐαγγέλιον* zu lesen ist. So Lippelt, Quae fuerint Justini Mart. *ἀπομνημονεύματα* etc.: Dissertationes philol. Halenses 15, 1, Halis Sax. 1901, 95 f.

[2] Eine bequeme Zusammenstellung der Evangelienzitate Justins bei Preuschen, Antilegomena[2], Gießen 1905, 33 ff 156 ff.

[3] Diese interessante Beobachtung hat zuerst, soviel ich sehe, Lippelt a. a. O. 94 ff gemacht. Er sprach von einer zu Rom gebräuchlichen griechischen Evangelienharmonie, die dann von Tatian, dem Schüler Justins, in den Osten mitgenommen und ins Syrische übersetzt worden sei. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, Freiburg i. Br. 1911, 4 A. 5, hält die von Justin gebrauchte Evangelienharmonie für das Diatessaron Tatians selbst in seinem griechischen Urtexte. Siehe darüber bei Tatian § 19, 3.

genommen den Brief an Philemon, an den Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe und den ersten Johannesbrief bei Justin nachweisen.

11. Einzelne Lehranschauungen. — Den breitesten Raum nimmt in Justins Schriften die Christologie ein. In der ersten Apologie sowohl wie in dem Dialoge mit Tryphon sucht er die Gottessohnschaft und Gottheit Jesu Christi ausführlich und umständlich zu beweisen. Die Anbetung eines gekreuzigten Menschen war ja das große Ärgernis für die Heiden wie für die Juden. „Hierin nämlich beschuldigt man uns des Wahnsinns, indem man uns vorhält, daß wir die zweite Stelle (*δευτέραν χώραν*) nach dem unveränderlichen und ewigen Gott und Erzeuger des All einem gekreuzigten Menschen einräumen“ (Apol. 1, 13). In dem Dialoge gibt er sich auch Mühe, die Art und Weise der Geburt des Sohnes aus dem Vater zu erläutern: Der Sohn sei nicht so geboren, daß er von dem Vater abgetrennt und die Substanz des Vaters zerteilt worden wäre, sondern so, daß er des Vaters Wesen in sich trage und Anteil an derselben ungeteilten göttlichen Natur habe (Dial. 128). Zur Vergleichung dient ihm das menschliche Wort, welches durch die Vernunft hervorgebracht wird, ohne daß die Vernunft zerteilt oder verringert würde, sowie auch das Licht, welches, an einem andern Lichte angezündet, selbständig leuchtet, ohne daß das andere Licht irgendwelche Einbuße erlitte (Dial. 61). So entschieden indessen Justin der Christ die Gottheit des Sohnes betont, Justin der Philosoph gelangt gleichwohl zu der Folgerung, daß der Sohn seiner Natur nach dem Vater nicht völlig gleich sei. Durch die Voraussetzung einer schlechthinigen Außerweltlichkeit und Transzendenz des Vaters sieht er sich genötigt, den Sohn für den Mittler zwischen Vater und Welt zu erklären. Der Sohn oder Logos, schreibt er, pflege mit sehr verschiedenen Namen belegt zu werden, „weil er sowohl dem väterlichen Willen dient als auch aus dem Vater nach dessen Willen geboren ist“ (Dial. 61)[1]. Der auf Erden erschienene Jesus Christus ist der verkörperte und Mensch gewordene Logos (*ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος*, Apol. 1, 5). Jesus Christus ist nicht, wie alle andern Menschen, aus männlichem Samen gezeugt, sondern durch Überschattung des Logos aus einer Jungfrau geboren worden (1, 32—33); unter dem „Heiligen Geiste“ und der „Kraft des Allerhöchsten“, von welchen der Engel Lk 1, 35 redet, versteht Justin nicht die dritte, sondern die zweite Person der Gottheit[2]. Die wunderbare Geburt des Herrn

[1] Näheres über die Subordination des Sohnes bei Feder, Justins des Märt. Lehre von Jesus Christus 103 ff; Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins 86 ff.

[2] Wie dies überhaupt bei den Kirchenschriftstellern der drei ersten Jahrhunderte üblich ist. Vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung: Biblische Studien 10, 5, Freiburg i. Br. 1905, 132 ff.

aus einer Jungfrau hat er in der ersten Apologie wie in dem Dialoge in mannigfacher Weise verteidigt und begründet[1].

Der dritten Person der Gottheit wird bei Justin nur vorübergehend gedacht. Doch wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Christen an dritter Stelle den prophetischen Geist, den Geist, welcher durch die Propheten gesprochen hat, verehren (*πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*, Apol. 1, 13). Auch ist von der Taufe „im Namen Gottes des Vaters und Herrn des All und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes" (1, 61) und von Lob- und Preisgebeten „an den Vater des All durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes" (1, 65) die Rede. Befremdlich klingt es, wenn der Vorwurf des Atheismus durch die Bemerkung zurückgewiesen wird, die Christen seien allerdings den vermeintlichen heidnischen Göttern gegenüber Atheisten, sie verehrten jedoch den wirklichen und wahren Gott „und seinen Sohn, welcher von ihm gekommen ist und uns diese Lehre gebracht hat, sowie das Heer der andern guten Engel, welche ihm folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist" (1, 6). Die Erwähnung der guten Engel ist jedenfalls, ebenso wie in der ganz ähnlichen Stelle bei Athenagoras (Suppl. 10), daraus zu erklären, daß der Anklage des Atheismus gegenüber Gewicht darauf gelegt wird, möglichst viele Gegenstände der Verehrung der Christen namhaft zu machen. Daß aber die Engel nicht, wie bei Athenagoras, hinter den Heiligen Geist, sondern zwischen den Sohn und den Geist gestellt werden, ist lediglich durch den allernächsten Zusammenhang bedingt. Justin hatte den Sohn gerade als Engel oder als Boten des Vaters an die Menschen gekennzeichnet, wie er denselben auch sonst wiederholt *ἄγγελος* nennt (Dial. 93 127), und er reiht nun arglos mit dem gegensätzlich verbindenden *οἱ ἄλλοι* sofort die guten Engel an, weil sie eben dem Sohne „folgen und ähnlich sind", d. h. gleichfalls als Boten des Vaters an die Menschen fungieren.

Den guten Engeln stehen die bösen Dämonen (*δαίμονες φαῦλοι*) gegenüber, und letztere spielen in den Schriften Justins eine hervorragende Rolle. Gott, lehrt Justin, hat zu seinem Dienste und zur Fürsorge für die Menschen Engel erschaffen (Apol. 2, 5) und denselben, wie den Menschen, einen freien Willen gegeben (2, 7; Dial. 88). Viele dieser Engel, an ihrer Spitze die Schlange oder der Satan oder der Teufel (Apol. 1, 28), mißbrauchten ihre Freiheit, übertraten Gottes Ordnung, erniedrigten sich zum Verkehr mit Weibern und zeugten Kinder, die sog. Dämonen, verführten die Menschen zum Abfall von Gott und säten auf Erden Mord, Krieg, Ehebruch und

[1] Darüber vgl. F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2], Stuttgart 1886, 13 ff.

jede Art von Lastern (2, 5). Die Dämonen wären also die Söhne der gefallenen Engel; sehr häufig aber faßt Justin unter dem Namen „Dämonen" die Väter und die Söhne zusammen. In Verbindung miteinander sind sie die Urheber der heidnischen Idololatrie; durch das Gaukelwerk der Dämonen betört und von Furcht berückt, haben die Menschen sich verleiten lassen, die Dämonen als Götter zu verehren (1, 5; 2, 5). Sie sind auch die eigentlichen Anstifter der Christenverfolgungen; wie sie einst den Tod des weisen Sokrates verschuldet, so hassen und verleumden und befehden sie jetzt die Christen (1, 5; 2, 1 5 6).

In dem Bestreben, die Menschen zu ihrem Dienste zu knechten, finden die Dämonen eine Bundesgenossin in der einem jeden Menschen innewohnenden, aus der Sünde des ersten Menschen stammenden bösen Begierde. Von Adam her (*ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ*) ist das Menschengeschlecht dem Tode und dem Truge der Schlange verfallen (Dial. 88). Zur Erlösung der Menschen ist Jesus Christus geboren und gekreuzigt worden (ebd.), und wenn wir als Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit geboren werden, so können wir nunmehr in der Taufe wiedergeboren werden zu Kindern der Freiheit und der Erkenntnis (Apol. 1, 61). Eine Jungfrau war es, welche die Menschheit dem Verderben überantwortete, und eine Jungfrau ist es gewesen, welche der Menschheit das Heil brachte. Der Erstgeborene des Vaters vor aller Kreatur „ist durch die Jungfrau Mensch geworden, damit der Ungehorsam, welcher von der Schlange ausgeht, auf eben demselben Wege sein Ende nehme, auf welchem er seinen Anfang nahm. Denn Eva war noch Jungfrau und unverdorben, als sie das Wort der Schlange in sich aufnahm und nun Ungehorsam und Tod gebar; Maria aber, die Jungfrau, hat auf die Botschaft des Engels Gabriel mit Glauben und mit Freuden geantwortet: Mir geschehe nach deinem Worte" (Dial. 100). Fürwahr, ein bemerkenswertes Wort im Munde eines Schriftstellers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.

Kam Christus bei seiner Geburt aus der Jungfrau verachtet und unscheinbar, leidensfähig und sterblich, so wird er am Ende der Tage wiederkommen auf den Wolken des Himmels, in Macht und Herrlichkeit, umgeben von seinen Engeln (Apol. 1, 50 ff). Von dieser Wiederkunft Christi wird namentlich in dem Dialoge oft und ausführlich gehandelt, unter steter Berufung auf die alttestamentlichen Propheten[1]. Zweck der zweiten Parusie Christi ist die Auferweckung der Toten, die Abhaltung des Weltgerichtes und die Vollendung aller Dinge. Während Justin an einigen Stellen nur von einer Auferstehung der Toten überhaupt redet (1, 52; Dial. 117), unterscheidet er ander-

[1] Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 147 ff.

wärts zwischen einer Auferstehung der Guten, welche zu Beginn, und einer allgemeinen Auferstehung, welche am Ende eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden erfolgen soll. Er betont zwar nachdrücklich, daß viele Christen, welche im übrigen an der reinen und frommen Lehre festhalten, die chiliastischen Erwartungen nicht teilen (Dial. 80). Er bekennt sich jedoch selbst zu einer andern Gruppe von Christen, welche in den Schriften der Propheten die Lehre ausgesprochen finden, daß die Gerechten mit Christus in dem erneuten Jerusalem tausend Jahre lang in aller Ruhe und Freude herrschen werden (Dial. 80—81). Nach Ablauf dieser tausend Jahre tritt die allgemeine Auferstehung ein, und Gott hält durch Christus Gericht über alle Menschen. Ein jeder gelangt entweder zu ewiger Seligkeit oder zu ewiger Strafe, je nach seinem Verdienste (*κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων*, Apol. 1, 12 44). Auch die Strafe währt die ganze Ewigkeit hindurch und nicht, wie Plato meinte, bloß tausend Jahre lang (Apol. 1, 8).

12. Über Taufe und Eucharistie. — Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Schlußabschnitt der ersten Apologie (c. 61 bis 67), sein Bericht über christliche Kultusgebräuche und sein Zeugnis über die Taufe und die heilige Eucharistie. Über die Taufe erzählt Justin den Heiden (c. 61): „Alle diejenigen, welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, daß das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, daß sie so leben können, werden angeleitet zu beten und unter Fasten die Nachlassung ihrer früheren Sünden von Gott zu erflehen, und wir beten und fasten mit ihnen. Hierauf werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und in derselben Weise, in welcher auch wir wiedergeboren worden sind, werden sie wiedergeboren; sie empfangen dann nämlich im Namen Gottes des Vaters und Herrn des All und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes die Abwaschung im Wasser. . . . Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen[1]. Weil wir bei unserer ersten Geburt ohne unser Wissen

[1] *Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον.* Zahn, in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 8, 1886, 66 ff, nennt die im Texte gegebene Übersetzung „einfach falsch" (S. 68 A. 1) und will seinerseits, unter Streichung des Wortes *τοῦτον*, übersetzt wissen: „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt" (S. 69). Justin verweise auf die Didache oder Zwölfapostellehre. Das von den Aposteln gelernte Wort sei die Instruktion der Didache (c. 7) über die Taufe. Diese ganze Ausführung Zahns ist verfehlt, und die bisher allgemein übliche Übersetzung: „Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen", ist nicht nur dem Wortlaute durchaus entsprechend, sondern durch den Zusammenhang geradezu gefordert. Vgl. Funk in „Theol. Quartalschr." 69, 1887, 355—357. Auf welchem Wege aber haben Justins Zeitgenossen den Grund für die Notwendigkeit der Taufe von den

nach Notwendigkeit aus feuchtem Samen durch die geschlechtliche Vermischung der Eltern gezeugt worden und in verderbten Sitten und schlechter Erziehung aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und der Erkenntnis werden und zugleich auch Nachlassung unserer früheren Sünden erlangen, im Wasser über denjenigen, welcher wiedergeboren zu werden verlangt und für seine Sünden Buße getan hat, der Name Gottes des Vaters und Herrn des All angerufen, indem derjenige, welcher den Täufling zur Abwaschung führt, nur eben diesen Namen (‚Vater') ausspricht. . . . Es wird aber diese Abwaschung ‚Erleuchtung' (*φωτισμός*) genannt, weil diejenigen, welche dies erfahren, geistig erleuchtet werden. Aber auch im Namen Jesu Christi, welcher unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, und im Namen des Heiligen Geistes, welcher durch die Propheten alles, was Jesum betrifft, vorherverkündet hat, wird der zu Erleuchtende abgewaschen."

Über die Feier der heiligen Eucharistie berichtet Justin gelegentlich der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes (Apol. 1, 65 bis 66), in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung des Friedenskusses, wie folgt: „Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser gemischten Weines (*ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*)[1] gebracht, und er nimmt es, sendet Lob und Preis empor zu

---

Aposteln überkommen? Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, 92, stellt eine Reihe von Aussprüchen des Neuen Testamentes, insbesondere Paulinischer Briefe, zusammen, welche Justin hier vermutlich im Auge gehabt, aber frei und summarisch wiedergegeben habe. Wahrscheinlicher dürfte es sein, daß Justin nicht an apostolische Schriften, sondern an die lebendige kirchliche Lehre dachte, welche insofern auf die Apostel (man beachte den Plural!) zurückgeht, als die Apostel die von Christus selbst ausgesandten Lehrer des Wortes Gottes waren (Apol. 1, 39). Daß übrigens Justin die Didache gekannt und benutzt habe, nimmt auch Funk an, aber freilich nicht auf Grund der hier in Rede stehenden Stelle, sondern im Hinblick auf Apol. 1, 15—17. Siehe Funk in „Theol. Quartalschr." 69, 1887, 357—359.

[1] Daß *κρᾶμα* den dem Wasser beigemischten Wein bezeichnet, ergibt sich, wenn es überhaupt eines Beweises bedürfte, schon aus der alsbald folgenden Angabe, daß die Diakonen von dem geweihten Brot und Wein und Wasser, *τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*, einem jeden der Anwesenden zum Genusse darreichten. Harnack hat in seiner Abhandlung „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin", Leipzig 1891: Texte und Untersuchungen usf. 7, 2, 115—144, die Worte *καὶ κράματος* für eine spätere Interpolation erklärt, indem er, ausgehend von der häufiger vertretenen Annahme, daß an zwei Stellen, an welchen Justin von den Dionysus-Mysterien handelt (Apol. 1, 54 und Dial. 69), ein ursprüngliches *ὄνον*, „Esel", durch eine spätere Hand in *οἶνον*, „Wein", geändert worden sei, den bis dahin unerhörten Satz verfocht, der echte Justin habe überhaupt nie von Wein, sondern immer nur von Wasser im Abendmahle gesprochen und Brot und Wasser als die Materie der heiligen Eucharistie angesehen. Es wäre zwecklos, die Argumente Harnacks einer Beleuchtung zu unterziehen, nachdem die-

dem Vater des All durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes und setzt die Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er die Gebete und die Danksagung beendet, so stimmt das gesamte anwesende Volk ein, indem es spricht: ‚Amen.' Dieses Amen aber bedeutet in der hebräischen Sprache: ‚Es geschehe.' Hat dann der Vorsteher die Danksagung vollendet und das gesamte Volk eingestimmt, so reichen die Diakonen, wie sie bei uns heißen, einem jeden der Anwesenden von dem geweihten Brot und Wein und Wasser (*τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*)[1] zum Genusse dar, und den nicht Anwesenden bringen sie davon. Und diese Speise heißt bei uns ‚Eucharistie', und es ist keinem andern gestattet, an derselben teilzunehmen, als demjenigen, welcher glaubt, daß unsere Lehre wahr ist, und jener Abwaschung behufs Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt sich unterzogen hat und so lebt, wie Christus es geboten hat. Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir dies; sondern wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene (*σαρκοποιηθείς*) Jesus Christus[2], unser Erlöser, Fleisch und Blut um unserer Erlösung willen gehabt hat, so sind wir belehrt worden, daß auch die durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes[3] geweihte Speise, durch welche unser Blut und Fleisch durch Verwandlung genährt werden, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in

---

selben von Zahn, von Funk, von Jülicher, von Grafe u. a. schlagend widerlegt worden sind; s. die unten folgenden Literaturangaben. In welcher Weise Harnack argumentierte, mag man etwa daraus entnehmen, daß er auch den Apostel Paulus zu einem Zeugen für den Gebrauch des Wassers statt des Weines beim Abendmahle zu stempeln wußte, weil derselbe nämlich die Enthaltung von Fleisch und Wein empfiehlt, wenn schwache Brüder an dem Genusse von Fleisch und Wein Ärgernis nehmen sollten (Röm 14, 21). „Es ist", schreibt Harnack zu dieser Äußerung des Apostels, „eine nichtswürdige Ausflucht, zu behaupten, hier sei der Abendmahlswein ausgenommen; wer so urteilt, urteilt von dem katholischen resp. modernen Standpunkt" (Texte und Untersuchungen usf. 7, 2, 137). Aber auch der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation Harnacks erweist sich als nicht stichhaltig. An jenen zwei Stellen, an denen ursprünglich *ὄνον* gestanden haben soll, dürfte vielmehr die überlieferte Lesart *οἶνον* die allein berechtigte sein. Siehe Veil a. a. O. 86 f; Krüger, Zu Justin: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 7, 1906, 136 ff.

[1] Über die Behauptung Harnacks, die Worte *καὶ οἴνου* seien später eingeschoben, siehe die vorhergehende Anmerkung.

[2] Durch den Logos Gottes (*διὰ λόγου θεοῦ*) ist Jesus Christus Fleisch geworden, insofern, wie vorhin bemerkt (Abs. 11), der Logos es war, welcher die Jungfrau überschattete (Apol. 1, 32—33).

[3] „Durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes" (*δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*) ist soviel als: durch das Eucharistie- oder Kanongebet, welches von Jesus Christus herkommt, insofern es die von ihm bei der Einsetzung der Eucharistie gesprochenen Worte enthält. Siehe die gleich folgenden Zeilen des Berichtes Justins. Vgl. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche[2], Freiburg i. Br. 1910, 120 ff.

den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, welche ‚Evangelien' heißen[1], überliefert, so sei ihnen anbefohlen worden: Jesus habe Brot genommen, Dank gesagt und dann gesprochen: ‚Dies tut zu meinem Andenken, dies ist mein Leib', und ebenso habe er den Becher genommen, Dank gesagt und gesprochen: ‚Dies ist mein Blut', und ihnen allein habe er davon mitgeteilt."

Sehr klar und bestimmt lehrt Justin in anderem Zusammenhange (Dial. 41) den Opfercharakter der heiligen Eucharistie. Das Opfer von Weizenmehl, welches im Alten Bunde der vom Aussatze Genesene darzubringen verpflichtet war, ist ihm „ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus unser Herr zum Andenken an das Leiden, welches er zur Reinigung der Seelen der Menschen von aller Schlechtigkeit erduldet hat, uns zu opfern (*ποιεῖν*) befahl". Er zitiert sodann die Stelle Mal 1, 10—12 als Verwerfungsurteil Gottes selbst über die damaligen Opfer der Juden und fügt bei: „Er (Gott) spricht schon im voraus von den Opfern (*περὶ τῶν θυσιῶν*), welche wir Heidenvölker ihm allerorten darbringen, d. h. von dem Brote der Eucharistie und ebenso von dem Becher der Eucharistie, indem er zugleich sagt, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr (Juden) aber ihn entheiligt."

Über die Lehre Justins im allgemeinen handeln u. a. C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau 1840—1842, 2 Bde, 8°. B. Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au 2e siècle. St Justin philosophe et martyr, Paris 1861, 8°; mit neuem Titelblatt 1875. C. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbb. f. deutsche Theologie 12, 1867, 60—119. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, 8°. A. Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, 8°. (Stählin wendet sich gegen v. Engelhardt.) J. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justinus des Martyrs. Eine dogmengeschichtl. Studie: Theol.-prakt. Quartalschrift, 1884—1886, eine Reihe kleinerer Aufsätze. C. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten, Leipzig 1890, 8°. W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Leipzig 1893, 8°. (Flemming wendet sich gegen Clemen.) H. Windisch, Die Theodicee des christlichen Apologeten Justin (Inaug.-Diss.), Leipzig 1906, 8°.

Über Justin und die griechische Philosophie handeln auch Thümmer, Über den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr (Progr.), Glauchau 1880, 4°. E. de Faye, De l'influence du ‚Timée' de Platon sur la théologie de Justin Martyr: Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 7, Paris 1896, 169—187. W. Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie: Zeitschr. f. kath. Theol. 26, 1902, 560—570. J. M. Pfättisch, Christus und Sokrates bei Justin: Theol. Quartalschrift 90, 1908, 503—523. Ders., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märt. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 10, 1, Paderborn 1910.

[1] Vgl. übrigens zu der Lesart *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* vorhin S. 253 A. 1.

Über Justin und die Heilige Schrift handeln C. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamburg 1848, 8°. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, 8°. H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus, Zwolle 1868, 8°. Fr. Overbeck, Über das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissensch. Theologie 15, 1872, 305—349. A. Thoma, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannesevangelium: ebd. 18, 1875, 383—412 490—565. K. L. Grube, Darlegung der hermeneutischen Grundsätze Justins des Märtyrers (Separatabdruck aus „Der Katholik"), Mainz 1880, 8°. Ders., Die typologische Schrifterklärung Justins des Märtyrers: Der Katholik 1880, 2, 139—159. L. Paul, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr, Leipzig 1887, 8°. („Justin hat keines unserer synoptischen Evangelien gekannt", Paul S. 49!) Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1, 2, Erlangen 1889, 463 bis 585: „Justinus Martyr und die apostolischen Schriften". W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, von neuem untersucht, Göttingen 1891, 8°. A. Baldus, Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentl. Schriften, Münster 1895, 8°. E. Lippelt, Quae fuerint Justini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint: Dissertationes philologicae Halenses 15, 1, Halis Sax. 1901. Diese Arbeit Lippelts hätte mehr Beachtung verdient, als sie gefunden zu haben scheint. — Zahn, Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, 66—84. Vgl. zu dieser Abhandlung Zahns die Kritik Funks in „Theol. Quartalschr." 69, 1887, 355—359.

Über die Christologie Justins im besondern s. L. Duncker, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Märtyrers, Göttingen 1848, 8°. D. H. Waubert de Puiseau, De Christologie van Justinus Martyr (Academisch Proefschrift), Leiden 1864, 8°. L. Paul, Über die Logoslehre bei Justinus Martyr: Jahrbb. f. protest. Theol. 12, 1886, 661—690; 16, 1890, 550—578; 17, 1891, 124—148. F. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas (Inaug.-Diss.), Greifswald 1891, 8°. A. L. Feder, Justins des Märt. Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtl. Monographie, Freiburg i. Br. 1906, 8°.

Über die Anthropologie s. L. Duncker, Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Partic. I (Justinus Martyr), Gotting. 1844, 4°; Partic. II 1850 (zwei Universitätsprogramme).

Über die Lehre von der heiligen Eucharistie s. Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament (Progr.), Sigmaringen 1871, 4°. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 7, 2, 1891, 115—144. Die seltsame These Harnacks hat sozusagen allerwärts Widerspruch hervorgerufen. Siehe namentlich Th. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche: Neue kirchliche Zeitschr. 3, 1892, 261—292; auch separat erschienen, Erlangen 1892, 8°. (Harnack antwortete in „Theol. Literaturzeitung" 1892, 373—378.) Funk, Die Abendmahlselemente bei Justin: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 643—659; verbessert und erweitert in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen" 1, Paderborn 1897, 278—292. A. Jülicher, Zur Geschichte der

Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 215—250. E. Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier: Zeitschr. f. Theologie und Kirche 5, 1895, 101—138.

Vgl. auch W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. Kirchengesch. 3, 1879, 1—27. G. T. Purves, The Testimony of Justin Martyr to early christianity, New York 1889, 8°. J. Wilpert, Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Cappella greca", Freiburg i. Br. 1895, 2°, 42—65: „Die eucharistische Feier zur Zeit des hl. Justinus Martyr". O. Craemer, Die Grundzüge des christlichen Gemeinglaubens um das Jahr 150, nach den Apologien Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, 2, 217—251. J. Wolny, Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer (Progr.), Wien 1897, 8°. A. Feder, Justin der Märt. und die altchristliche Bußdisziplin: Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, 758—761.

§ 19. Tatian der Assyrer.

(1. Lebensgang. 2. Die Rede an die Griechen. 3. Das Diatessaron. 4. Verlorengegangene Schriften.)

1. Lebensgang. — Tatian der Assyrer ist laut den Nachrichten der Alten ein Schüler Justins des Märtyrers gewesen. Aber nur insofern sind Lehrer und Schüler die gleichen Wege gegangen, als sie beide nach langen Irrfahrten im Christentum die wahre „Philosophie" entdeckten und nun auch in Wort und Schrift für diese Philosophie eintraten. Im übrigen stellen Justin und Tatian scharf ausgeprägte Gegensätze dar. Hat Justin in seiner Verteidigung des Christentums der außerchristlichen Philosophie die wärmste Hochschätzung bekundet, so hat Tatian nicht Worte genug finden können, um die griechische Kultur, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen und zu schmähen. Hat Justin dem Glauben, den er annahm, Treue bis in den Tod bewahrt, so hat Tatian nach wenigen Jahren schon der Kirche den Rücken gekehrt und der Häresie sich zugewandt.

Zum Schlusse seiner „Apologie" stellt Tatian sich selbst den „Griechen", an welche die Schrift gerichtet ist, mit den Worten vor: „Geboren im Lande der Assyrer und zuerst in euren Lehren unterrichtet, bin ich später in den Lehren unterwiesen worden, welche ich mich jetzt zu verkündigen rühme" (Or. 42). Er stammte also aus den östlich vom Tigris gelegenen Gegenden, und höchst wahrscheinlich war er ein Kind syrisch redender Eltern. Wenn er bei Klemens von Alexandrien *ὁ Σύρος* (Strom. 3, 12, 81), bei Epiphanius *Σύρος τὸ γένος* (Haer. 46, 1), bei Theodoret von Cyrus *ὁ Σύρος* (Haeret. fab. comp. 1, 20) heißt, so wird damit nicht seine Heimat bezeichnet und Assyrien mit Syrien verwechselt, sondern seine zunächst in der Sprache zum Ausdruck kommende Nationalität angegeben[1]. Seiner Bildung

[1] Harnacks Versuch, nachzuweisen, daß Tatian von Geburt nicht Syrer, sondern Grieche gewesen sei: Texte und Untersuchungen usf. 1, 1—2, 1882, 199 ff,

nach ist jedoch Tatian sozusagen von Jugend auf Hellene gewesen. Er hat sich, wie seine Apologie zeigt, schon früh mit rhetorischen, philosophischen und historischen Studien beschäftigt, hat dann als Philosoph oder Sophist weite Reisen durch die griechisch-römische Welt unternommen (Or. 29 35), hat sich auch in die Mysterien einweihen lassen und alle die verschiedenen Kulte erforscht (Or. 29). Als Philosoph und als Schriftsteller hatte er sich bereits einen Namen erworben, bevor er dem Christentum näher trat. Er kann in seiner Apologie auf zwei früher veröffentlichte Schriften philosophischen Inhaltes verweisen (Or. 15—16), und er nimmt keinen Anstand, den Griechen zu erklären: „Wir haben eurer Weisheit den Abschied gegeben, obwohl ich in derselben schon ziemlich angesehen war" (*κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ*, Or. 1)[1].

Nicht befriedigt von seinen bisherigen Errungenschaften und abgestoßen durch das sittenlose Treiben der heidnischen Welt, ward Tatian laut seiner eigenen Schilderung durch die Lektüre der biblischen Schriften für das Christentum gewonnen. „Während ich aber", schreibt er, „eifrig nachsann, traf es sich, daß mir gewisse barbarische Schriften in die Hände fielen, älter, als daß sie mit den Lehren der Griechen, göttlicher, als daß sie mit dem Irrtum der Griechen verglichen werden könnten[2]. Und es fügte sich, daß diese Schriften mich überzeugten durch die Schlichtheit ihres Ausdrucks und die Anspruchslosigkeit der Verfasser und die faßliche Darstellung der Schöpfung der Welt und die Sicherheit in der Vorhersagung zukünftiger Dinge und die Vortrefflichkeit der Sittenvorschriften und die Lehre von der Einheit des allwaltenden Gottes. Meine Seele ward von Gott unterrichtet, und ich erkannte, daß jene Lehren der Griechen zur Verdammnis führen, diese barbarischen Lehren aber die Welt von der Sklaverei befreien und uns den vielen Herren und tausenden Tyrannen[3] entreißen" (Or. 29). Mit diesen Worten soll nicht ausgeschlossen sein, was vielmehr an andern Stellen der Apologie vorausgesetzt wird, daß Tatian, ganz ähnlich wie Justin, bevor er zu den biblischen Schriften griff, schon durch das sittliche Leben der Christen, ihre Keuschheit,

---

gehörte auch zu den Punkten, in welchen der berühmte Patristiker, wie er bei einer späteren Gelegenheit selbst erklärte, „das Richtige nicht getroffen hatte": Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 284 A. 1. Die syrische Nationalität Tatians verteidigte Th. Zahn in „Forschungen zur Gesch. des neutestamenti. Kanons" usf. 1, 1881, 270—272; 2, 1883, 292—299.

[1] Es kann allerdings wohl auch übersetzt werden: „Wir haben eurer Weisheit den Abschied gegeben, und wenn auch jemand in derselben sehr angesehen war (so haben wir doch auch seiner Weisheit den Abschied gegeben)." So Puech, Les apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 318 ff.

[2] Gemeint sind die Schriften des Alten Testamentes.

[3] Die Herren und Tyrannen sind die heidnischen Götter bzw. die Dämonen (vgl. Or. 7 ff).

ihren Todesmut von Hochachtung und Bewunderung für die neue Religion erfüllt worden war (vgl. Or. 32—33).

Die Konversion dürfte zu Rom erfolgt sein. Die an und für sich allerdings nicht beweiskräftigen Andeutungen der Apologie (cc. 19 und 35) werden in volleres Licht gerückt durch die Nachricht, daß Tatian Schüler Justins war (*ἀκροατής*, Iren., Adv. haer. 1, 28, 1; *μαθητής*, Eus., Hist. eccl. 4, 29, 1; vgl. Epiph., Haer. 46, 1)[1]. Justin aber hatte, wie früher berichtet, zu Rom eine Schule eröffnet (§ 18, 1). Auch Tatian hat, vermutlich nach seiner Konversion, zu Rom als Lehrer gewirkt; der Kleinasiate Rhodon ist, wie er selbst bezeugt (bei Eus. a. a. O. 5, 13, 1 8), zu Rom von Tatian unterrichtet worden. Besteht über den Ort der Bekehrung Tatians ziemlich allgemeine Übereinstimmung, so ist der Zeitpunkt derselben in neuester Zeit sehr verschieden bestimmt worden. Die Frage hängt auf das engste zusammen mit der später noch zu erörternden Frage nach der Abfassungszeit der Apologie Tatians. Es dürfte daran festzuhalten sein, daß die Apologie um 165, nicht, wie Zahn und Harnack wollten, schon 150—155 geschrieben ist, und unter dieser Voraussetzung empfiehlt es sich sehr, den Übertritt des Verfassers zum Christentum sehr nahe an das Jahr 165 heranzurücken, weil die Apologie wenigstens zum Teil der Rechtfertigung des Übertrittes dienen soll, demselben also wohl sehr bald gefolgt sein wird[2].

Nicht lange ist Tatian Mitglied der Kirche geblieben. Irenäus versichert, bei Lebzeiten Justins habe Tatian sich zum Glauben der Kirche bekannt, nach dem Tode Justins (in den Jahren 163—167) habe er ketzerische Lehren vorgetragen (Adv. haer. 1, 28, 1; vgl. Epiph., Haer. 46, 1). In der Chronik des Eusebius wird Tatians Auftreten als Häretiker zum zwölften Jahre Mark Aurels, März 172—173, vermerkt[3], ein Ansatz, welchen Epiphanius in willkommener Weise bestätigt durch die Mitteilung, im zwölften Jahre des Antoninus Pius sei Tatian in den Orient gegangen und habe dort eine Sekte gegründet (Haer. 46, 1). So wenig diese Zeitangabe richtig sein kann, so leicht erklärt dieselbe sich aus einer Verwechslung des Kaisers Antoninus Pius mit seinem Nachfolger Mark Aurel.

[1] In der Apologie bezeugt Tatian dem Märtyrer hohe Verehrung: *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν κτλ.* (Or. 18).

[2] Das Datum der Apologie bildet überhaupt den Angelpunkt der ganzen Chronologie Tatians. Wenn Zahn die Geburt Tatians auf etwa 110 ansetzt (Forschungen usf. 1, 284), so läßt er sich nur von der Erwägung leiten, daß Tatian bei Abfassung der Apologie, welche auf etwa 155 zu datieren sei, ein zwar schon reifer, aber doch noch junger Mann, ein Vierziger, gewesen sei. Funk pflichtet dieser Erwägung bei, verlegt jedoch die Apologie in das Jahr 165 und läßt demgemäß den Verfasser „schwerlich vor 120, vielleicht erst um 125“ geboren sein (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 149).

[3] Eus., Chron. ad a. Abr. 2188; ed. Schoene 2, 173.

Jedenfalls hat Tatians Bruch mit der Kirche sich langsam vorbereitet. Absonderliche und bedenkliche Anschauungen weist schon seine Apologie auf. Später hat er sich laut den übereinstimmenden Aussagen der oft genannten Gewährsmänner den Gnostikern, und zwar den Enkratiten, angeschlossen. Irenäus brandmarkt den früheren Apologeten als eine „connexio omnium haereticorum" und hebt im einzelnen hervor, derselbe habe, ähnlich wie die Valentinianer, von gewissen unsichtbaren Dämonen gefabelt, habe im Anschluß an Marcion und Satornil die Ehe ein Verderben und eine Hurerei genannt und habe seinerseits zuerst die Lehre aufgestellt, Adam sei der Verdammnis anheimgefallen (Adv. haer. 1, 28, 1; 3, 23, 8). Eusebius und Epiphanius bezeichnen Tatian als den Stifter der Sekte der Enkratiten und wiederholen zum Teil die Angaben des hl. Irenäus (Eus., Hist. eccl. 4, 28—29; Epiph., Haer. 46—47). Die späteren Nachrichten aus der griechischen Kirche sind sämtlich von Irenäus, Eusebius und Epiphanius abhängig.

Den Schauplatz der Wirksamkeit des Häretikers Tatian verlegt Epiphanius, wie schon gesagt, in den Orient; speziell nennt er Antiochien (in Syrien), Cilicien und Pisidien (Haer. 46, 1). Im Orient wird Tatian auch sein Leben beschlossen haben. Indessen mangelt über die Zeit und den Ort seines Todes jede Kunde.

H. A. Daniel, Commentationis de Tatiano apologeta specimen (Diss. inaug.), Halis 1835, 8°. Ders., Tatianus, der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Halle 1837, 8°. M. Ledermann, Examen des hérésies de Tatien, Strasbourg 1845, 4°. Th. Zahn, Tatians Diatessaron, in Zahns Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Literatur, Tl 1, Erlangen 1881, 220—292: „Der Ursprung des Diatessaron" (hier ist S. 268 ff auch von dem Leben und Wirken Tatians überhaupt die Rede). Vgl. Zahn, Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron, in „Forschungen" usf., Tl 2, Erlangen 1883, 286—299. A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1—2, Leipzig 1882, 196—232: „Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten." In seiner „Gesch. der altchristl. Lit." 2, 1, 1897, 284—289, hat Harnack selbst seine früheren chronologischen Aufstellungen mehr oder weniger vollständig zurückgenommen. A. Hilgenfeld, Die Überlieferung über die griechischen Apologeten: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 26, 1883, 38—43 (über die Zeit Tatians). Fr. X. Funk, Zur Chronologie Tatians: Theol. Quartalschr. 65, 1883, 219—233; mit Zusätzen wieder abgedruckt in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen" 2, Paderborn 1899, 142—152. J. M. Fuller, Art. ‚Tatianus' in „Dictionary of Christian Biography", edited by W. Smith and H. Wace, 4, London 1887, 783—804. A. Bludau, Art. ‚Tatian' in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 11, 1899, 1233—1243. E. Preuschen, Art. ‚Tatian' in „Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche"³ 19, 1907, 386 bis 394.

2. Die Rede an die Griechen. — Die Apologie Tatians ist in den Handschriften *πρὸς Ἕλληνας* überschrieben und pflegt „Oratio ad Graecos" genannt zu werden. Sie ist eine freilich für Buch-

zirkulation bestimmte Rede, und zwar eine Stand- und Strafrede an die dem griechischen Götterglauben ergebene Welt, anhebend mit den Worten: „Verhaltet euch doch nicht so überaus feindselig gegen die Barbaren, ihr Griechen, und beurteilt doch ihre Lehre nicht so mißgünstig!“ Unter den Barbaren sind die Christen verstanden: die christliche Sittenlehre nennt Tatian die „barbarische Gesetzgebung“ (c. 12), die biblischen Schriften „barbarische Schriften“ (c. 29), das Christentum überhaupt die „barbarische Weisheit“ oder „barbarische Philosophie“ (cc. 31 35 al.) Der Eingang der Rede (c. 1—4) will die Vorurteile der Griechen gegen das Christentum zurückweisen. Im Handumdrehen wird der Beweis erbracht, daß die Griechen all ihre Wissenschaft und Kunst den Barbaren verdanken, indem ihre angeblichen Erfindungen nur Nachäffungen seien[1], und ebenso schnell und summarisch wird die gesamte Rhetorik, Poesie und Philosophie der Griechen in den Staub getreten; die Philosophen insbesondere seien prahlerische Schwätzer und zugleich recht unsaubere Gesellen gewesen. Die Ausführung läßt sich in zwei Teile gliedern[2], und der Redner selbst scheint diese Zweiteilung nahelegen zu wollen, wenn er von den biblischen Schriften sagt, dieselben seien älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als der Irrtum der Griechen (c. 29). Eben diese beiden Eigenschaften bilden die auszeichnenden Merkmale der christlichen Religion überhaupt, und es wird demgemäß für die Wahrheit des Christentums ein zwiefaches Argument ins Feld geführt: seine erhabene Lehre und sein überaus hohes Alter.

Der erste Teil (c. 4—31) entwickelt in großen Zügen die christlichen Lehranschauungen über Gott und Welt, Sündenfall und Erlösung, und unterzieht gleichzeitig die entsprechenden Irrtümer der Griechen einer kritischen Würdigung. An eine Skizze des christlichen Monotheismus schließt sich eine Verspottung der griechischen Götter an, „welche dem Zweikampfe zuschauen und durch Anfeuerung Partei ergreifen, welche heiraten und Knaben schänden und ehebrechen, lachen und zürnen, sich flüchten und verwundet werden“ (c. 8). Nachdem die wichtigsten Forderungen der christlichen Ethik vorgeführt worden, wird die innere Hohlheit und sittliche Verderbtheit des Griechentums in schonungsloser Weise an den Pranger gestellt (c. 22 bis 29). Die christliche Religion ist die Aufklärung nach der Nacht

[1] Die Angaben über die Erfinder der verschiedenen Künste und Wissenschaften (Or. 1) hat Tatian der umlaufenden Literatur *περὶ εὑρημάτων* entnommen. Vgl. M. Kremmer, De catalogis heurematum (Diss. inaug.), Lipsiae 1890, 8 ff. E. Preuschen, Zu Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 13, 1892, 555 ff. A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, Paris 1903, 37 ff.

[2] Vgl. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, 19 ff. — Fiebig will, im Anschluß an Dembowski und Harnack, vier Teile unterschieden wissen; s. Zeitschr. f. Kirchengesch. 21, 1901, 149 ff.

des Polytheismus, sie begründet ein absolutes und sicheres Wissen nach der Zeit der Hypothesen und des Irrtums. Der zweite Teil (c. 31—41) liefert den Altersbeweis. Die Resultate lauten: Wenn Homer, der Sänger des Trojanischen Krieges, den Anfang der griechischen Kultur bezeichnet, so hat Moses, „der Urheber aller barbarischen Weisheit" (c. 31), nicht weniger als 400 Jahre vor dem Trojanischen Kriege gelebt, und wenn man auf griechische Weise vor Homer zurückgreifen will, so sind auch diese noch sämtlich jünger gewesen als Moses. Hand in Hand mit der positiven Beweisführung geht wieder die Polemik; in schönen Worten wird das Christentum als eine neue Gesellschaftsordnung gefeiert, welche in dem Reichen und dem Armen, in dem Weisen und dem Unweisen, in dem Manne und der Frau den Menschen sucht und findet (c. 32); ein vernichtendes Gericht ergeht über die griechische Plastik, welche nur der Lüsternheit dient und mit Vorliebe schamlose Weiber verherrlicht (c. 33—35). Zum Schlusse erklärt der Redner sich zu weiteren Aufschlüssen über die christliche Lehre, aber auch zu standhaftem Bekenntnisse seiner göttlichen Religion bereit (c. 42).

Der Gedankengang ist im großen und ganzen wohlgeordnet. Mag der Redner noch so oft seiner Kampfeslust die Zügel schießen lassen und sich Abschweifungen gestatten, er behält sein Ziel im Auge und kehrt immer wieder zu seinem Thema zurück. „Am passendsten", sagt ein neuerer Übersetzer, „läßt sich die Rede mit einem angeschwollenen Waldbach vergleichen, der, obgleich er da und dort über die Ufer ausströmt und sich in Nebenbette ergießt, doch das ursprüngliche Rinnsal nicht verläßt." [1] Die Diktion ist im allgemeinen hart, abgerissen und sprunghaft und infolgedessen auch dunkel und schwierig. An einzelnen Stellen verleiht jedoch die Kraft und Wärme der Überzeugung selbst der Sprache einen dichterischen Schwung. „Tatian", schreibt ein anderer Übersetzer, „weiß die Sprache mit einer nicht gewöhnlichen Freiheit und Selbständigkeit im Ausdruck zu handhaben, er ist aber dabei ein sorgloser Stilist, oder vielmehr er sucht als der Apostat des Griechentums auch in gezierter Nachlässigkeit und in berechneten Sonderlichkeiten seinen Bruch mit dem Herkömmlichen und mit dem Klassischen darzutun." [2] Das ist allerdings die charakteristische Eigentümlichkeit der Rede, die Schroffheit und Bitterkeit, mit welcher der Verfasser sich als einen Verächter und Verfolger alles dessen proklamiert, was über-

[1] Gröne, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Kempten 1872, 16.

[2] Harnack, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Gießen 1884, 8. Heiler, De Tatiani apologetae dicendi genere, Marpurgi 1909, hat auf Grund eingehender Untersuchung dem stilistischen und rhetorischen Können Tatians ein recht ehrenvolles Zeugnis ausgestellt.

haupt nur griechisch heißt. Andere Apologeten sind mit besonderem Interesse den Spuren christlicher Wahrheit im Griechentum nachgegangen; Tatian hat auch nicht ein einziges Moment des griechischen Geisteslebens ausdrücklich anerkannt. Alles Wissen und Glauben und Tun der Griechen ist ihm töricht und lügenhaft und unsittlich. Deutlicher noch als in seinem Lebensgange spiegelt sich in seiner Apologie ein herber und leidenschaftlicher, zu Extremen geneigter Charakter. Nicht umsonst ist er der griechische Tertullian genannt worden. Er ist nicht sowohl Apologet als vielmehr Polemiker. Er erschöpft sich in heftigen und maßlosen Angriffen, ohne irgendwo eine Lichtseite zu erkennen oder einen Anknüpfungspunkt zu finden. In der Verhöhnung der griechischen Philosophen (c. 2—3) greift er auch zu Verdächtigungen und Verleumdungen, wie sie freilich von anderer Seite in Umlauf gebracht worden waren. „Der Philosoph Plato ist seiner Schlemmerei wegen von Dionysius verkauft worden" (Or. 2)[1]. „Alexander befolgte ganz korrekt die Lehren seines Meisters Aristoteles, indem er seine Männlichkeit und Tapferkeit in Gelagen bewies" (ebd.).

Dogmengeschichtliches Interesse beansprucht insbesondere der allerdings schwierige und in der handschriftlichen Überlieferung auch verderbte Passus über Gott und den Logos (Or. 5): „Gott war im Anfang; der Anfang aber ist nach unserer Lehre die Kraft des Logos. Denn der Herr aller Dinge war zu der Zeit, da es noch keine Schöpfung gab, allein; insofern aber jegliche Kraft der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge Hypostase mit ihm war, subsistierte mit ihm selbst zugleich das All vermöge der Vernunftkraft[2]. Durch einen Willensakt (*θελήματι*) aber geht aus seinem einfachen Wesen der Logos hervor. Der Logos aber wird, weil er nicht als leerer Schall ausgeht, das erstgeborene Werk des Vaters. Er ist, wie wir wissen, der Anfang (das Prinzip) der Welt. Er ist aber geworden durch Zuteilung, nicht durch Abtrennung (*κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν*), denn das Abgeschnittene ist von dem ersten geschieden, das durch Zuteilung Gewordene aber hat nach freier Bestimmung seinen Teil empfangen[3] und deshalb denjenigen, von welchem es herstammt, nicht

[1] Tertullian hat diese Verleumdung wiederholt: „Plato Dionysio ventris gratia venditatur" (Apol. 46). Die Apologeten schöpften aus den Klatschgeschichten zeitgenössischer Quellen. Vgl. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien 39 f.

[2] Ich übersetze nach der Textesfassung, welche Ponschab, Tatians Rede an die Griechen 13 ff, mit beachtenswerten Gründen als die ursprüngliche zu erweisen sucht: *Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ὑπόστασις ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς συνάμεως ὑπέστησεν.*

[3] Die Handschriften haben *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβόν.* Wenn Schwartz in seiner Ausgabe der Oratio, Leipzig 1888, *διαίρεσιν* statt *αἵρεσιν* schreibt, so dürfte dies eine Verschlimmbesserung sein.

arm gemacht. Denn wie an einer Fackel viele Feuer entzündet werden, das Licht der ersten Fackel aber durch die Entzündung der vielen Fackeln nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Logos beraubt. So auch rede ich und ihr hört, und doch gehe ich, der Sprechende, indem der Logos (von mir zu euch) übergeht, keineswegs des Logos verlustig." — Eben diese Gleichnisse benutzte auch Justin zur Beleuchtung der Geburt des Logos aus dem Vater (Dial. c. Tryph. c. 61). Aber zwischen dem Logos Justins und dem Logos Tatians besteht ein großer Unterschied. Der Logos Tatians ist nicht Gott. Er ist wohl eine Hypostase und zwar durch Geburt, aber er war nicht, bevor die Schöpfung ward; er ist überweltlich, aber nicht vorweltlich, seine Zeugung erfolgte gleichzeitig mit der Schöpfung und war identisch mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes. Ein alter Scholiast, vielleicht Erzbischof Arethas von Cäsarea, derselbe, auf dessen Geheiß im Jahre 914 jener Kodex geschrieben wurde, welcher die Oratio dem Untergange entrissen hat, bemerkte zu Tatians Worten über den Logos: „Dieser Mann scheint nicht gar fern zu sein von dem Truge der Arianer, denn er stellt den Sohn als werkzeugliche Ursache hin." [1] In der Tat hat Tatian die kirchlichen Dogmen, in welchen er unterwiesen wurde, in sehr unzuverlässiger Weise interpretiert. Er verteidigt nicht ohne Nachdruck die Lehre von der Menschwerdung Gottes. „Gott hat gelitten" (*τοῦ πεπονθότος θεοῦ*, c. 13); „Gott ist in Menschengestalt erschienen" (*θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι*), ein Satz, welchen die Griechen kein Recht haben zu verlachen, wenn sie sich nur ihrer Götterfabeln erinnern wollen (c. 21). Der Name Jesus Christus aber kommt bei Tatian nicht vor, und auch von der Person des Heiligen Geistes ist nicht die Rede; nach seiner Darstellung ist Gott, nicht der Logos, Mensch geworden, und Gott ist der Herr und Vater aller Dinge; er scheint die kirchliche Lehre in monarchianischem Sinne gedeutet zu haben.

Die Verspottung der griechischen Plastik oder die Aufzählung griechischer Statuen zu Ehren verkommener Weiber und nichtswürdiger Männer (c. 33—35) hat die Aufmerksamkeit der Archäologen auf sich gezogen, um so mehr, als Tatian diese Kunstwerke mit eigenen Augen zu Rom gesehen haben will. Kalkmann glaubte allerdings zur Vorsicht mahnen zu müssen, indem er durch Vergleichung anderweitiger Nachrichten zu dem Schlusse geführt wurde, daß die Angaben Tatians in hohem Grade fragwürdig, teils trüben Quellen entlehnt, teils geradezu erdichtet seien[2]. Kukula hat jedoch

[1] Siehe den Wortlaut des Scholions bei Schwartz a. a. O. 44.

[2] A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke: Rhein. Museum f. Philol., N. F. 42, 1887, 489 ff.

die Ansicht vertreten, daß der sog. Statuenkatalog auf persönlichen Erinnerungen und Notizen Tatians beruhe, und auch Puech hat kein Bedenken getragen, den Katalog für ein vertrauenswürdiges Elaborat zu erklären[1].

Die Frage nach der Abfassungszeit der Rede findet, wie schon bemerkt, in der Gegenwart sehr abweichende Beantwortungen. Darin pflegt die Mehrzahl der Forscher zusammenzutreffen, daß die Rede von Anfang bis zu Ende das Gepräge eines persönlichen Absagebriefes des früheren heidnischen Literaten an die hellenische Bildungswelt trägt, daß sie deshalb mit annähernder Sicherheit als die erste Schrift aus der christlichen Lebensperiode des Verfassers betrachtet werden darf, daß sie mithin sehr wahrscheinlich bald nach der Konversion Tatians veröffentlicht worden ist. Das Datum der Rede läßt sich indessen auf diesem Wege nicht ermitteln, weil der Zeitpunkt der Konversion vielmehr erst auf Grund des Ansatzes der Rede bestimmt werden muß. Früher ward allgemein angenommen, daß die Rede nach dem Martyrium Justins geschrieben sei, welches nach neueren Berechnungen in die Jahre 163—167 fällt. Ausschlaggebend erschienen die beiden Stellen, an welchen Justins gedacht wird, c. 18 und namentlich c. 19; hier werde, glaubte man, vorausgesetzt, daß Justin das Irdische bereits gesegnet habe. Zahn und Harnack bestritten diese Auffassung: Tatian spreche von einem noch Lebenden, und die Rede stamme aus den Jahren 150—155[2]. Hilgenfeld und Funk traten als Verteidiger der herkömmlichen Auslegung auf[3].

Die Verteidiger riefen Eusebius zu Hilfe, welcher beide Äußerungen Tatians über Justin in seine Kirchengeschichte (4, 16, 7—9) herübergenommen und die zweite Äußerung ausdrücklich auf den Tod Justins bezogen hat. Diese zweite Äußerung ist freilich bei Eusebius etwas anders gefaßt als in den Handschriften der Rede Tatians, weshalb Zahn und Harnack den Kirchenhistoriker einer Fälschung bzw. eines Mißverständnisses bezichtigten. Allein die Fassung des Textes bei Eusebius verdient vielmehr von kritischem Gesichtspunkte aus den Vorzug[4], während der Wortlaut der Tatian-Hand-

[1] Kukula, „Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen, Wien 1900. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien 47 ff.

[2] Zahn in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons" usf. 1, 1881, 274 ff; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 284 ff. Nach Harnack S. 284 ist die Rede „nicht später als ca 155" geschrieben. Nach Harnack S. 286 fehlt jeder Grund, „über das Jahr 165 hinunterzugehen". 165 wird ein Schreib- oder Druckfehler sein für 155. Oder will Harnack selbst die Datierung ca 155 als fragwürdig bezeichnen?

[3] Hilgenfeld in seiner „Zeitschr. für wissensch. Theologie" 26, 1883, 38 ff; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 142 ff.

[4] Siehe Funk a. a. O. 143 ff. Auch Schwartz hat in der mehrgenannten Ausgabe im allgemeinen wenigstens dem Texte bei Eusebius den Vortritt vor dem Texte der Tatian-Handschriften eingeräumt.

schriften so wenig befriedigen kann, daß er, ganz abgesehen von dem Zitate des Eusebius, aus inneren Gründen notwendig der Emendation bedarf. Eusebius hat einen besseren Text in Händen gehabt, und er war auch im Rechte, wenn er aus dem ihm noch vorliegenden Texte den Schluß zog, daß der Tod Justins für Tatian bereits der Vergangenheit angehörte. Die negativen Beobachtungen, welche zu Gunsten einer früheren Datierung der Rede in die Wagschale geworfen wurden, daß nämlich Tatian keine Kenntnis der Apologien Justins bekunde, daß er den Kyniker Proteus erwähne (c. 25), ohne der Selbstverbrennung desselben im Jahre 165 zu gedenken, daß er von dem (einen) Kaiser spreche (c. 19), also wohl vor den Jahren 161—169, der Zeit der zwei Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, geschrieben haben müsse, sind nicht imstande, dieses Ergebnis zu erschüttern. Der Tod Justins, der sich leider nicht genauer fixieren läßt als auf die Jahre 163—167, darf demnach bei der Zeitbestimmung der Rede als terminus a quo gelten. Der terminus ad quem kann aber nicht weit abseits liegen. Da Tatian noch Schüler Justins gewesen ist, so muß er bei Lebzeiten Justins zum Christentum übergetreten oder doch dem Christentum näher getreten sein. Und wenn zugestandenermaßen die Rede schon bald nach dem Übertritte verfaßt wurde, so muß der Übertritt kurz vor dem Tode Justins stattgefunden haben, weil zur Zeit der Abfassung der Rede Justin schon nicht mehr unter den Lebenden weilte. Tatian hat also in den letzten Lebenstagen Justins konvertiert und bald nach dem Tode Justins seine Rede ausgehen lassen. Es wird mithin gestattet sein, die Rede auf etwa 165 zu datieren.

Kukula und Puech sind noch etwas weiter hinabgegangen. Früher schon war der Gedanke ausgesprochen worden, die Rede Tatians sei überhaupt keine Apologie, welche das Christentum verteidigen oder die Konversion des Verfassers rechtfertigen, sondern eine Programm- oder Inaugurationsrede, welche zum Besuch der Schule des Verfassers einladen wolle. Ponschab sprach von einer Schule, welche Tatian nach dem Tode Justins zu Antiochien, Kukula von einer Schule, welche Tatian nach seinem Bruche mit der Kirche in Kleinasien gegründet habe[1]. Da aber, fuhr Kukula fort, der Bruch Tatians mit der Kirche oder sein Auftreten als Häretiker nach Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2188) in das zwölfte Jahr Mark Aurels gefallen, so sei die Eröffnung seiner Schule und die Abfassung seiner Rede ins Jahr 172/173 zu setzen. Keine der drei Stellen der Rede, auf welche Ponschab und Kukula hauptsächlich den Finger legen, dürfte von einem Schulunterrichte reden; cc. 30 und 42 wird den

[1] Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, 8 f. Kukula, Tatians sog. Apologie, Leipzig 1900, 3 ff.

Griechen genauerer Aufschluß oder eingehendere Rechenschaft über die christliche Lehre angeboten[1]; c. 19 wird lediglich auf den weiteren Verlauf der Rede selbst verwiesen. Und wie will man eine Programmrede von solchem Tone bei Eröffnung einer Schule verständlich finden? Sie mußte ja alle Nichtchristen abschrecken und zurückstoßen. Puech hat mit Recht Kukulas Hypothese beiseite geschoben und den apologetischen Charakter der Rede betont. Die Abfassung aber wollte er nach 169 und vor 172 173 ansetzen, also nahe an das Datum des Bruches Tatians mit der Kirche heranrücken, weil die Rede den Verfasser schon auf dem Wege zum Bruche mit der Kirche, in innerer Gärung begriffen, zeige[2]. Das ist ein sehr schwanker Anhaltspunkt!

Die Konversion Tatians wurde vorhin nach Rom verlegt. Die Abfassung der Rede scheint bereits außerhalb Roms erfolgt zu sein. „In der Stadt der Römer", sagt Tatian seinen Griechen, „habe ich die verschiedenen Statuen kennen gelernt, welche ihr zu ihnen gebracht habt" (c. 35). Auch sonst spricht er wiederholt von Rom oder von den Römern (c. 19 29 34), ohne jemals anzudeuten, daß er sich selbst in Rom befinde. Es drängt sich vielmehr unwillkürlich die gegenteilige Vorstellung auf. Wo aber Tatian weilte, oder wo die nächsten Adressaten zu suchen sind, läßt sich freilich nicht ersehen. An Griechenland zu denken, wie es der „Griechen" wegen wiederholt geschehen ist, liegt durchaus kein Grund vor.

Die Erhaltung der Oratio ad Graecos ist dem Arethas-Kodex vom Jahre 914 zu danken; vgl. § 14, 4. Die betreffenden Quaternionen des Kodex sind jedoch zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert herausgerissen worden, und müssen für sie jetzt drei Abschriften des Kodex aus dem 11. und 12. Jahrhundert eintreten, Cod. Marcianus 343, Cod. Mutinensis III D 7, Cod Parisinus 174. Siehe die § 14, 4 zitierten Abhandlungen Harnacks, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts usf. 1—24 90—97, und v. Gebhardts, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten usf. 155—161. Die Verderbtheit des überlieferten Textes der Oratio ist vorhin bereits hervorgehoben worden.

Die editio princeps der Oratio besorgte J. Frisius bzw. C. Gesner, Zürich 1546. Über die Sammelausgaben der alten griechischen Apologien von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, siehe § 14, 4. Über sonstige Ausgaben der Oratio s. die Prolegomena der Ausgabe v. Ottos, Corpus apologetarum christ. 6, Jenae 1851, XXI ff. Die neueste Ausgabe lieferte

[1] Die Worte c. 42: „Geboren im Lande der Assyrer und zuerst in euren Lehren unterrichtet, bin ich später in den Lehren unterwiesen worden, welche ich mich jetzt zu verkündigen rühme", *ἅτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι*, glaubt Kukula (a. a. O. 14) übersetzen zu dürfen: „welche ich jetzt zu lehren verspreche".

[2] Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs 6 ff. Vgl. Puech, Apologistes grecs du 2e siècle, Paris 1912, 151.

Ed. Schwartz, Leipzig 1888: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Lit. 4, 1.

Eine der vorhin genannten Abschriften des Arethas-Kodex, Cod. Parisinus 174, bietet am Rande der Oratio Scholien, welche auch aus dem Arethas-Kodex herübergenommen sind und teils auf die Hand des Erzbischofs Arethas selbst zurückgehen, teils aus älterer Zeit stammen. In v. Ottos Ausgabe der Oratio sind mehrere dieser Scholien in den Noten zu verschiedenen Stellen, namentlich zu c. 5, mitgeteilt. In der Ausgabe von Schwartz hat v. Gebhardt die Scholien vollständig zusammengestellt (S. 44—47).

Deutsche Übersetzungen der Oratio veröffentlichten V. Gröne in der von Reithmayr und Thalhofer herausgegebenen Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1872; A. Harnack in einem Programm der Universität Gießen zum 25. August 1884. Eine kommentierte französische Übersetzung lieferte A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes, Paris 1903, 107—158. Vgl. den Nachtrag bei Puech, Les Apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 318—321.

H. Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts. Tl 1: Die Apologie Tatians, Leipzig 1878, 8°. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie, Leipzig 1893, 8°. (Steuer geht vielfach recht oberflächlich zu Werke.) B. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen (Progr.), Metten 1895, 8°. P. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des λόγος πρὸς Ἕλληνας des Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 21, 1901, 149—159. R. C. Kukula, Tatians sog. Apologie. Exegetisch-chronologische Studie, Leipzig 1900, 8°. Eine Ergänzung zu dieser Studie bildet Kukulas Aufsatz: „Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen (Progr.), Wien 1900, 8°. (Hier legt Kukula auch eine eigene Rezension der Kapitel 31—41 der Rede vor.) J. Dräseke, Zu Tatianos' „Rede an die Griechen": Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 603—612. (Über die Erwähnung der Rede bei Niceph. Call., Hist. eccl. 3, 32.) A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien (Université de Paris, Bibliothèque de la faculté des lettres 17), Paris 1903. Vgl. Puech, Les Apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 148—171: „Tatien". J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre (Inaug.-Diss.), Münster 1906, 8°. C. L. Heiler, De Tatiani apologetae dicendi genere (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1909, 8°.

3. Das Diatessaron. — Größere Berühmtheit als die Rede an die Griechen erlangte Tatians Diatessaron. Doch ist dasselbe leider nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben. Hören wir zunächst die ältesten Zeugen und Gewährsmänner. Laut Eusebius (Hist. eccl. 4, 29, 6) hat Tatian, nachdem er an die Spitze der Enkratiten getreten, „eine Art von Verbindung und Zusammenstellung der Evangelien" (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων*) veranstaltet und dieselbe *Τὸ διὰ τεσσάρων* (sc. *εὐαγγέλιον*) benannt. Zur Zeit, da Eusebius schrieb, war das Werk bei einigen noch in Gebrauch (*παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*); Eusebius selbst aber hat es allem Anscheine nach nicht gesehen, will vielmehr mit den Worten *οὐκ οἶδ' ὅπως* ausdrücklich sein Unvermögen eingestehen, Genaueres über die Einrichtung und Beschaffenheit des Werkes mit-

zuteilen. Seine Inhaltsangabe bestätigt nur, was schon der Titel „Diatessaron" erraten ließ, daß es sich um eine Evangelienharmonie oder eine aus den vier kanonischen Evangelien zusammengestellte Geschichte des Lebens und Wirkens des Herrn handelte. Dürftiger noch ist die Notiz des hl. Epiphanius (Haer. 46, 1). Tatian, sagt er, gilt als der Verfasser eines Buches, welches den Namen *Τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* führt, von etlichen aber Hebräerevangelium (*καθ' Ἑβραίους*, sc. *εὐαγγέλιον*) geheißen wird. Theodoret von Cyrus hat das Buch genauer gekannt. Er beschließt seinen Bericht über den Häretiker Tatian (Haeret. fab. comp. 1, 20) mit folgenden Worten: „Dieser hat auch das sog. Diatessaron (*τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον εὐαγγέλιον*) verfaßt, indem er die Genealogien (Mt 1, 1 ff und Lk 3, 23 ff) wegschnitt und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Es haben aber nicht bloß die Parteigenossen Tatians (die Enkratiten oder Hydroparastaten) dieses Buch gebraucht, sondern auch die Anhänger der apostolischen Lehren, indem sie den Trug der Zusammensetzung nicht erkannten, sondern arglos das Buch als bequemes Kompendium gebrauchten. Ich selbst fand mehr als zweihundert solcher Bücher, welche in den Gemeinden unserer Gegend in Ehren gehalten wurden; ich sammelte und vernichtete sie und führte statt ihrer die Evangelien der vier Evangelisten ein."

In den meisten Gemeinden der Diözese Cyrus, deren Bischof Theodoret war, wurde syrisch gesprochen. Gleich im Osten von Antiochien, gewissermaßen gleich vor den Toren der Stadt, nahm das syrische Sprachgebiet seinen Anfang und erstreckte sich bis weit über den Tigris hinaus[1]. Ein griechisches Diatessaron hätte in den Gemeinden Theodorets nicht „in Ehren gehalten werden", d. h. ohne Zweifel in gottesdienstlichem Gebrauche stehen können, weil es unverständlich gewesen wäre. Theodoret muß von einem syrischen Diatessaron reden, und dementsprechend ist unter „den Evangelien der vier Evangelisten" eine syrische Übersetzung der Evangelien zu verstehen. In den ostsyrischen Gemeinden hatte das Diatessaron nicht minder feste Wurzeln geschlagen. Auch zu Edessa, dem Mittelpunkte des kirchlichen Lebens der Syrer, ist das ganze 3. Jahrhundert hindurch das Diatessaron der ausschließlich gebrauchte Evangelientext gewesen, und erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hat dasselbe nach und nach den vier Evangelien den Platz räumen müssen. Die letzteren nannte man „das Evangelium der Getrennten (דמיפרשא)", das Diatessaron „das Evangelium der Gemischten (דמיתלטא)"[2]. Es

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1881, 39 ff.

[2] Die Herkunft und Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst Zahn a. a. O. 105 ff klargestellt.

begreift sich daher, daß über die Anlage und den Wortlaut des Diatessaron die syrische Literatur weit reichere Aufschlüsse bietet als die griechische. Ein syrischer Vater, kein Geringerer als Ephräm, hat auch einen Kommentar über das Diatessaron hinterlassen und damit bis zu einem gewissen Grade die Rekonstruktion des Textes ermöglicht. Ephräm kannte auch eine syrische Übersetzung oder gar mehrere syrische Übersetzungen der vier Evangelien und wußte die Vorzüge des „Evangeliums der Getrennten" vor dem „Evangelium der Gemischten" wohl zu würdigen. Wenn er gleichwohl dieses letztere seinem Evangelienkommentar zu Grunde legte, so kann nur die Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch bestimmend gewesen sein. Sehr wahrscheinlich gibt der Kommentar Vorträge wieder, welche Ephräm in den Jahren 360—370 an der theologischen Lehranstalt zu Edessa gehalten hat, sei es nun in einem Konzept des Lehrers, sei es in der Nachschrift eines Schülers. Zu bedauern ist nur, daß der Kommentar nicht im syrischen Originale, sondern in einer armenischen Version aus dem 5. Jahrhundert überliefert ist, welche 1836 gedruckt und 1876 durch eine Übertragung ins Lateinische der gelehrten Arbeit zugänglich gemacht wurde [1].

Weitere syrische Quellen namhaft zu machen, aus denen sich Diatessaron-Fragmente haben gewinnen lassen, erscheint zwecklos. Aus der Zeit nach Ephräm wären verschiedene exegetische und liturgische Werke anzuführen, aus der Zeit vor Ephräm die den Jahren 336—345 angehörenden Homilien des sog. persischen Weisen, Aphraates, welcher gleichfalls das Diatessaron als Evangelientext

[1] Ephräms Kommentar steht armenisch unter den 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden von den Mechitaristen herausgegebenen, nur armenisch erhaltenen Werken Ephräms (2, 5–260). Eine lateinische Übersetzung des armenischen Textes von dem Mechitaristen J. B. Aucher veröffentlichte erst G. Mösinger: Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro. In latinum translata a R. P. J. B. Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Mösinger, Venetiis 1876, 8°. Vgl. A. Harnack, Tatians Diatessaron und Marcions Kommentar zum Evangelium bei Ephräm Syrus. Ein Bericht: Zeitschr. f. Kirchengesch. 4, 1880—1881, 471—505. Harnack gibt übrigens im wesentlichen nur ein Referat über die Edition Mösingers. Genaueres über Ephräms Kommentar bei Zahn a. a. O. 44—72. Inzwischen sind jedoch weitere Beiträge zur Kenntnis des Kommentars erschienen. Fragmente des syrischen Textes des Kommentars, welche spätere syrische Kirchenschriftsteller aufbewahrt haben, wurden gesammelt von J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895, 8°. Vgl. zu dieser Sammlung Zahn, Neue Quellenforschungen zum Diatessaron: Theol. Literaturblatt 1896, 1—4 17—20. J. A. Robinson unterzog die für die Ausgabe der armenischen Version des Kommentars verwerteten Handschriften einer erneuten Durchsicht, und mit Hilfe Robinsons übersetzte Hill die in dem Kommentar enthaltenen Stücke des Diatessaron ins Englische. Siehe J. H. Hill, A dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephrem the Syrian, Edinburgh 1896, 8°.

benutzt hat. Im Jahre 1888 aber ward durch Ciasca eine arabische Evangelienharmonie ans Licht gezogen, welche sich selbst als eine Übersetzung des syrischen Textes des Diatessaron bezeichnet. Der Übersetzer ist nach handschriftlicher Angabe der berühmte nestorianische Mönch Abulfarag Abdallah Ibn Ettajib gewesen, gestorben am 31. Oktober 1043 zu Bagdad. Ciasca konnte für seine Ausgabe und Übersetzung des arabischen Textes zwei Handschriften verwerten, eine der Vatikana aus dem 12. und eine des Museo Borgiano aus dem 14. Jahrhundert; später wurden zu Beirut drei Blätter einer dritten Handschrift, vom Jahre 1332, aufgefunden und durch Cheikho und wiederum durch Graf zum Druck befördert. Der syrische Text, welcher dem arabischen zu Grunde liegt, ist nach den Untersuchungen Sellins freilich nicht der ursprüngliche Wortlaut des syrischen Diatessaron, sondern eine im 5. oder 6. Jahrhundert nach der damals bei den Syrern gebräuchlichen, unter dem Namen Peschittho gehenden Evangelienversion vorgenommene Überarbeitung des Diatessaron. Aber auch zur Ermittlung des ursprünglichen syrischen Wortlauts leistet der arabische Text schätzenswerte Dienste: ja er wird verläufig sogar als der wertvollste aller Zeugen des syrischen Diatessaron bezeichnet werden müssen. Nachforschungen über die Herkunft des arabischen Textes haben Euringer zu der Vermutung gedrängt, „daß das lang gesuchte und vermißte syrische Diatessaron in der Bibliothek des nestorianischen Patriarchats zu Kotschannis oder noch wahrscheinlicher zu Aschita (Kurdistan), dem Zentrum nestorianischer Gelehrsamkeit, des entdeckenden Europäers wartet“ [1].

Bis zur Erfüllung dieser Hoffnung ist unter den Quellen für die Kenntnis des Diatessaron auch noch die längst bekannte, durch den sog. Codex Fuldensis überlieferte lateinische Evangelienharmonie zu nennen. Dieser Kodex ist eine um 545 zu Capua auf Geheiß und unter Aufsicht des dortigen Bischofs Viktor hergestellte Abschrift des lateinischen Neuen Testamentes. An Stelle der vier Evangelien jedoch hat Viktor eine lateinische Evangelienharmonie aufnehmen lassen, deren Ursprung noch in Dunkel gehüllt ist. Jedenfalls aber ist sie nach dem Vorbilde des Diatessaron ausgearbeitet worden, unter Benutzung des von Hieronymus um 383 revidierten lateinischen Textes der Evangelien, wahrscheinlich um 500. Die ganze Komposition des Diatessaron ward beibehalten, der Wortlaut durch den Evangelientext der Vulgata ersetzt. Bald nachher indes, noch vor der Zeit, da Viktor ihr einen Platz in seiner Handschrift anwies, hat diese Harmonie tiefgreifende Änderungen und Umgestaltungen erfahren. Das Exemplar, welches Viktor in die Hände fiel, hatte weder einen Titel noch einen

[1] Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons. Freiburg i. Br. 1912, 60.

Verfassernamen. Auf der Suche nach dem Verfasser erinnerte sich der gelehrte Bischof, wie er in einer Vorbemerkung selbst erzählt, der Mitteilungen des Eusebius über das Werk Tatians und über den harmonistischen Versuch des Alexandriners Ammonius (Eus., Ep. ad Carpianum), und er entschied sich für die Annahme, er habe das Werk Tatians wiedergefunden. In der Folge ist die Harmonie aus dem Codex Fuldensis oftmals abgeschrieben und auch wiederholt gedruckt worden, bald unter Tatians bald unter des Ammonius Namen. Eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes, welche in den Jahren 820—830 zu Fulda entstanden und von dem Sänger des „Heliand" benutzt worden ist, pflegt „der deutsche Tatian" genannt zu werden. Indessen sind, wie gesagt, die Züge des Diatessaron in dieser Harmonie stark verwischt.

Zahn hat im Jahre 1881 mit bekannter Umsicht und Gründlichkeit den Text des Diatessaron in lateinischer Übersetzung wiederherzustellen unternommen[1]. Er benutzte außer der erwähnten lateinischen Evangelienharmonie und den Homilien des Aphraates als Hauptquelle den Kommentar Ephräms. Anderweitige syrische Fragmente und die arabische Übersetzung waren noch nicht zugänglich. Doch vermochte Zahn schon ein im großen und ganzen scharf umrissenes Bild des Werkes zu geben, ein Bild, welches die älteste noch erreichbare Evangelienharmonie als eine sehr achtungswerte Leistung erscheinen ließ. Der Verfasser hat klar erkannt, daß jeder Versuch, den Inhalt der vier Evangelien zu einer einheitlichen Geschichte des Lebens des Herrn zu verknüpfen, das chronologische Fachwerk dem vierten Evangelium entnehmen muß. Den Prolog des hl. Johannes bzw. die ersten Verse desselben stellte er an die Spitze seines Berichtes, und als Grenzmarken der öffentlichen Tätigkeit des Herrn verwendete er die von Johannes bezeugten Paschafeste. Die Erzählungen über die Geburt und die Kindheit des Herrn, die Taufe, die Versuchung, die Berufung der ersten Jünger und die Hochzeit zu Kana werden gewissermaßen zu einer Einleitung zusammengefaßt. Die öffentliche Tätigkeit beginnt mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zum erstenmal in Jerusalem auftrat, und schließt mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zu Jerusalem starb. Der Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt bilden den Schluß. In den vom vierten Evangelisten dargebotenen Rahmen werden die Mitteilungen der Synoptiker eingeschoben, wenngleich manche synoptische Perikopen völlig übergangen worden sind. Apokryphe Schriften werden, wie ja auch schon der Titel „Diatessaron" besagt, nicht zugezogen, während die Geschichtlichkeit des gesamten Inhaltes der kanonischen Evangelien als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Der Umfang der außer-

[1] Zahn, Forschungen usf. 1, 112 ff.

kanonischen Elemente, erklärt Zahn, „mag zu dem der kanonischen Elemente im Verhältnis von eins zu tausend gestanden haben“ [1]. Das Diatessaron ist ein imposantes Denkmal der kirchlichen Überlieferung über „das viergestaltige Evangelium“.

Die Abfassung des Werkes wird von den ältesten Gewährsmännern in die häretische Lebensperiode Tatians, in die Zeit nach dem Jahre 172/173, verlegt. Nach Eusebius war Tatian schon Führer der Enkratiten, als er Hand an das Diatessaron legte; nach Theodoret ist das Buch zwar auch von Rechtgläubigen arglos gebraucht worden, aber doch häretischen Ursprungs und häretischen Charakters gewesen. Zahn [2] hat das Urteil Theodorets „sehr verkehrt“, ja „borniert“ gefunden; das Diatessaron stehe auf dem Boden der katholischen Glaubensregel und zeige keine Spuren häretischen Geistes, es seien keine apokryphen, dieser oder jener Sonderansicht günstigen Zusätze eingeflochten, und es seien keine kanonischen, der häretischen Anschauung vielleicht unbequeme Stücke ausgemerzt worden. Aber größere apokryphe Zusätze waren schon durch den Zweck und die Aufgabe des Verfassers ausgeschlossen. Sollte das Buch ein Diatessaron sein, so durfte es nichts anderes bieten, als was in den vier Evangelien stand. Weggeschnitten waren laut den Worten Theodorets die Genealogien und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Wenn Zahn in der Beseitigung der Genealogien „nicht eine antikatholische, sondern eine hyperkatholische Tat“ erblickt, weil nämlich diese Genealogien von Häretikern zum Beweise der bloßen Josephssohnschaft Jesu mißbraucht worden, während dieselben für Tatians Anschauung bedeutungslos gewesen seien, so ist nicht zu verkennen, daß der alte Bischof von Cyrus für das, was katholisch ist oder war, ein feineres Gefühl besessen hat. Die Streichung der Genealogien erinnert sofort an die Nachricht des hl. Irenäus (Adv. haer. 1, 28, 1), Tatian habe in Übereinstimmung mit andern Gnostikern die Ehe als ein Verderben und eine Hurerei bezeichnet. Eine Evangelienharmonie konnte, wenn sie anders ihrem Namen gerecht werden wollte, den häretischen Standpunkt des Verfassers nur versteckt und nebenher zum Ausdruck gelangen lassen, und von katholischer Seite konnten derartige Eintragungen über dem Hauptinhalte um so leichter übersehen werden, wenn der Gebrauch des Buches durch äußere Umstände empfohlen wurde.

[1] Zahn, Forschungen usf. 1, 263. Doch dürfte Zahn den Umfang des apokryphen Stoffes zu eng bemessen haben. Über Spuren apokrypher Schriften oder außerkanonischer Überlieferungen im Diatessaron vgl. etwa Connolly, The Diatessaron in the Syriac Acts of John: The Journ. of Theol. Studies 8, 1907, 571 ff. Vogels, Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu: Bibl. Zeitschr. 10, 1912, 396 ff.

[2] A. a. O. 1, 263 ff.

Solche äußere Umstände waren damit gegeben, daß die syrische Christenheit zur Zeit der Abfassung und Einführung des Diatessaron eine syrische Übersetzung der vier Evangelien noch nicht besaß. Das Diatessaron konnte deshalb so weite Verbreitung und so unbestrittene Herrschaft in ost- und westsyrischen Kirchengemeinden erlangen, weil es der erste syrische Evangelientext war, den es überhaupt gegeben hat. Wäre schon eine syrische Übersetzung der vier Evangelien vorhanden und in Gebrauch gewesen, so hätte sie nicht mehr durch das Diatessaron verdrängt werden können. Eine Zeitlang schien die Priorität des Diatessaron in Frage gestellt zu werden durch zwei erst im 19. Jahrhundert bekannt gewordene syrische Übersetzungen der vier Evangelien, den sog. „Syrus Curetonianus", zuerst 1858 durch W. Cureton herausgegeben, und den sog. „Syrus Sinaiticus", 1892 durch Mrs Lewis in dem Katharinenkloster am Sinai entdeckt, syrische Evangelientexte, welche sich zu der späteren Peschittho ähnlich verhalten, wie zwei lateinische Evangelientexte aus vorhieronymianischer Zeit zu der späteren Vulgata. Die Überschrift des Syrus Curetonianus: „Evangelium der Getrennten", und die Unterschrift des Syrus Sinaiticus: „Zu Ende ist das Evangelium der Getrennten", welche auf „das Evangelium der Gemischten" zurückweisen, also das Diatessaron schon kennen, werden Schreiberhänden angehören. Nach Ausweis des Textes aber müssen auch die Urheber dieser beiden Evangelienübersetzungen das Diatessaron schon gekannt haben. Eben jene Harmonistik, welche dem Diatessaron sein eigentümliches Gepräge gibt, schimmert auch in diesen beiden Texten noch deutlich durch. Vogels hat im einzelnen zu veranschaulichen versucht, daß Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus vom Diatessaron beeinflußt sind und daß Syrus Curetonianus „der ältere, von Tatianismen am meisten durchsetzte", Syrus Sinaiticus „der jüngere, von Tatian mehr befreite" Text ist[1].

Quelle und Vorlage für das Diatessaron war nach dem Gesagten nicht ein syrischer, sondern der griechische Evangelientext. In welcher Sprache ist das Diatessaron selbst abgefaßt worden? Entgegen der bis dahin herrschend gewesenen Voraussetzung, daß das Diatessaron griechisch geschrieben worden sei und der von den Syrern gebrauchte Text eine Übersetzung dargestellt habe, behauptete Zahn, der syrische Text habe als Original zu gelten und ein griechisches Diatessaron

[1] Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, Freiburg i. Br. 1911, 8. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1903, hatte den Curetonianus für nachtatianisch, den Sinaiticus für vortatianisch gehalten. Dagegen haben F. Cr. Burkitt, Euangelion da-Mepharreshe, Cambridge 1904, 2, 173 ff, und H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1, Berlin 1902—1910, 1582 ff, in Übereinstimmung mit Vogels den Curetonianus wie den Sinaiticus als nachtatianisch bezeichnet.

habe überhaupt nicht existiert[1]. Sicher ist, daß das Buch, wo immer es dem Forscher als greifbare Größe entgegentritt, in syrischem Gewande erscheint; kaum weniger sicher, daß Tatian von Haus aus syrisch gesprochen und daß er die spätere Hälfte seines Lebens wieder im Orient zugebracht hat. Eine große Schwierigkeit aber verursacht der griechische Titel. Seit seiner ersten Erwähnung in der Literatur haftet dem Buche der Name „Diatessaron" an, und schon Eusebius führt diesen Namen auf Tatian selbst zurück. Ein griechischer Titel für ein syrisches Buch ist schwer verständlich. Dazu kommen jedoch die Ergebnisse oder Postulate der neutestamentlichen Texteskritik. Die Überlieferungsgeschichte der Evangelien setzt, scheint es, ein Diatessaron voraus, nicht bloß auf syrischem, sondern auch auf griechischem und überdies auch auf lateinischem Boden. Der Evangelientext des doppelsprachigen Codex D (Cantabrigiensis), der griechische sowohl wie der lateinische Text, hat nach Vogels unter der Einwirkung eines Diatessaron, eines griechischen und eines lateinischen Diatessaron, seine eigenartige Fassung erhalten. Die auffälligen Übereinstimmungen zwischen altsyrischen und altlateinischen Evangelientexten in harmonisierenden Lesarten sind wiederum aus Beeinflussung der syrischen Texte durch ein syrisches, und der lateinischen Texte durch ein im wesentlichen gleichlautendes lateinisches Diatessaron zu erklären. Ja sehr wahrscheinlich verhält es sich auf lateinischem Sprachgebiete ganz ähnlich wie auf syrischem: ein lateinisches Diatessaron ist der erste lateinische Evangelientext gewesen[2]. In allen diesen Sätzen hat v. Soden, wohl der kompetenteste Beurteiler, Vogels zugestimmt.

Nichtsdestoweniger wird es unzutreffend sein, von einem griechischen und lateinischen Diatessaron Tatians zu reden. Aus der Gesamtheit der angeführten Beobachtungen scheint sich vielmehr folgender Tatbestand abzuheben. Das Diatessaron Tatians war in syrischer Sprache abgefaßt und für syrische Christen bestimmt und ist außerhalb der syrisch sprechenden Teile des Römerreiches im Altertum kaum bekannt geworden. Es war aber kein Originalwerk, sondern Übersetzung oder Überarbeitung einer griechischen Evangelien-

[1] Zahn, Forschungen usf. 1, 268 ff; 2, 292 ff; Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 1888, 389 ff. Der syrische Diatessarontext würde nach Zahn unmittelbar auf dem griechischen Evangelientexte beruhen, ähnlich wie etwa die deutsche Evangelienharmonie Otfrids von Weißenburg auf dem lateinischen Vulgatatexte, nicht auf einer deutschen Evangelienübersetzung, fußt.

[2] Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis: Texte und Untersuchungen usf. 36, 1 a, Leipzig 1910. Vgl. dazu v. Soden in „Theol. Literaturzeitung" 1911, 201 ff. Es sei gestattet, daran zu erinnern, daß auch die Deutschen die Evangelien in ihrer Sprache zuerst durch zwei Evangelienharmonien kennen gelernt haben, den „deutschen Tatian" und das Evangelienbuch Otfrids von Weißenburg.

harmonie, jener Evangelienharmonie, deren älteste Spuren uns in den Apologien Justins entgegentreten[1]. Dieses griechische Diatessaron, welches er zu Rom kennen gelernt hatte, hat Tatian nicht vor 172/173 im Orient, unter Beibehaltung des Titels des Originals, ins Syrische übertragen. Früher oder später hat eine unbekannte Hand das griechische Diatessaron ins Lateinische übertragen.

Die ältere Literatur über das Diatessaron, aus welcher namentlich C. Aen. Semisch, Tatiani Diatessaron, Vratislav. 1856, 8°, hervorzuheben wäre, ist völlig antiquiert worden durch die Arbeit Zahns: Tatians Diatessaron (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 1), Erlangen 1881. Das Werk zerfällt in vier Abschnitte: „Die geschichtliche Bezeugung des Diatessaron" (S. 1—111), „Der Text" (S. 112—219), „Der Ursprung des Diatessaron" (S. 220—292), „Nachbildungen in andern Sprachen" (S. 293—328). Vgl. das Referat Hilgenfelds in „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie" 26, 1883, 111—124. Ergänzungen und Fortsetzungen seiner Studien lieferte Zahn in „Forschungen usf.", Tl 2, 1883, 286—299: „Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron", und sodann in seiner Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 1888, 369—429: „Das ursprüngliche Neue Testament der syrischen Kirche"; 2, 2, 1892, 530—556: „Zu Tatians Diatessaron". Vgl. noch Zahn, Art. Evangelienharmonie in „Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche"[3] 5, 1898, 653—661. J. P. P. Martin, Le Διὰ τεσσάρων de Tatien: Revue des questions historiques 33, Paris 1883, 349—394; 44, 1888, 5—50. Hemphill, The Diatessaron of Tatian, London 1888, 8°. E. Salvatori, Il „Diatessaron" di Taziano, Firenze 1889, 8°. J. R. Harris, The Diatessaron of Tatian: a preliminary study, London 1890, 8°. M. Maher, Recent evidence for the authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron, London 1893, 8°. A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht: Zahn, Forschungen usf. 7, 1, Leipzig 1903. A. A. Hobson, The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem, Chicago 1904, 8°. J. Hontheim, Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians: Theol. Quartalschr. 90, 1908, 204—255 339—376. R. H. Connolly, A side-light on the methods of Tatian: The Journ. of Theol. Stud. 12, 1911, 268—273. H. J. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron: Bibl. Studien 16, 5, Freiburg i. Br. 1911.

Einige Fragmente des syrischen Textes des Diatessaron in Form von Zitaten späterer syrischer Kirchenschriftsteller veröffentlichte H. Goussen, Studia theologica, Fasc. I: Apocalypsis S. Joannis Apostoli versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina diatessaroniana, Lipsiae 1895, 62—67. Alle diese Fragmente finden sich auch, und zwar mit vollständigeren Angaben über den jedesmaligen Zusammenhang und die Einführungsformeln, bei J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895, 8°. Vgl. Zahn in „Theol. Literaturblatt", 1896, 1—4 17—20. Siehe auch G. A. Barton and H. H. Spoer, Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean Syriac Lectionaries: Journ. of Bibl. Lit. 24, 1906, 179—195. H. H. Spoer, Spuren eines syrischen Diatessarons: Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch. 61, 1907, 850—859. R. H. Connolly, 1. The Diatessaron in the Syriac Acts of John; 2. Jacob of Serug and the Diatessaron: The Journ. of Theol. Stud. 8, 1907, 571—590.

[1] S. vorhin § 18, 10, S. 253.

Die arabische Übersetzung des Diatessaron edierte Ciasca: Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit P. A. Ciasca, Romae 1888, 4°. Vgl. Ciascas Abhandlung „De Tatiani Diatessaron arabica versione", zuerst bei J. B. Pitra, Analecta sacra 4, 1883, 465—487, gedruckt, in zweiter, verbesserter Separatausgabe 1888 zu Rom in 4° erschienen. Die „translatio latina" Ciascas wurde ins Englische übersetzt von J. H. Hill, The Earliest Life of Christ ever compiled from the Four Gospels: being the Diatessaron of Tatian (circa a. d. 160). Literally translated from the Arabic Version, Edinburgh 1894, 8°. Der arabische Text wurde, unabhängig von Ciasca, ins Englische übersetzt von H. W. Hogg und Frau in „Ante-Nicene Christian Library", addit. vol., Edinburgh 1897, 33—138. Die Beiruter Fragmente des arabischen Textes veröffentlichten P. L. Cheikho, Chrestomathia arabica. Beryti 1897, 203—205, und vollständiger G. Graf bei S. Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons. Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, herausgeg. u. übers. von G. Graf: Biblische Studien 17, 2, Freiburg i. Br. 1912. Euringer ist der Provenienz der drei Handschriften der arabischen Übersetzung und der Persönlichkeit des Übersetzers nachgegangen. Über die syrische Vorlage der arabischen Übersetzung, ein nach der Peschittho überarbeitetes Diatessaron, siehe namentlich E. Sellin in Zahns „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons" usf., Tl 4, 1891, 225—246: „Der Text des von A. Ciasca (Rom 1888) herausgegebenen arabischen Diatessaron".

Die lateinische Nachbildung des Diatessaron oder die durch den Codex Fuldensis überlieferte Evangelienharmonie ist, wie schon gesagt, oft gedruckt worden, bald unter Tatians, bald unter des Ammonius Namen (so auch bei Migne, PP. Lat. 68, 251—358). Den zuverlässigsten Text bietet Ranke: Codex Fuldensis. Nov. Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit E. Ranke, Marpurgi 1868, 8°. Einige Nachträge zu der Ausgabe Rankes bei C. Scherer, Die „Codices Bonifatiani" in der Landesbibliothek zu Fulda, in der Festgabe zum Bonifazius-Jubiläum 1905, Fulda 1905, 6—12. Schmeller und Sievers geben den lateinischen Text der „Harmonie" in Verbindung mit der alten deutschen Übersetzung aus den Jahren 820—830: Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in latinam linguam et inde ante annos mille in francicam translata. Edente J. A. Schmeller, Viennae 1841, 4°; „Tatian". Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar herausgeg. von E. Sievers: Bibliothek der ältesten deutschen Literaturdenkmäler 5, Paderborn 1872; 2. Ausg. 1892. Näheres über diese „Harmonie" und ihr Verhältnis zum Diatessaron bei Zahn, Forschungen usf. 1, 1—5 298—313; 2, 292—299; Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 1, 1, 415 bis 418. Vgl. auch A. Hillscher, Die Verfasserfrage im althochdeutschen „Tatian", Tl 1 (Progr.), Posen 1901, 4°. (Hillscher weist mehrere Übersetzer nach.)

Über eine kurze griechische Evangelienharmonie, welche von Ottmar Nachtigall oder, wie der Humanist sich selbst nannte, Luscinius 1523 zu Augsburg herausgegeben wurde und welche gleichfalls von dem Diatessaron abhängig zu sein scheint, s. Zahn, Forschungen usf. 1, 313—328.

Vgl. endlich noch Zahn, Zur Gesch. von Tatians Diatessaron im Abendland: Neue kirchl. Zeitschr. 5, 1894, 85—120. Hier ist zuvörderst von einer noch ungedruckten lateinischen Evangelienharmonie des 13. Jahrhunderts in Cod. Monac. lat. 10025 die Rede (S. 87—107), und sodann von einer gleichfalls noch ungedruckten deutschen Evangelienharmonie des 14. Jahrhunderts

in Cod. Monac. germ. 532 (S. 107—115). Folgen Bemerkungen über die Geschichte des lateinischen „Tatian" oder der „Harmonie" des Cod. Fuldensis (S. 115—120).

4. Verlorengegangene Schriften. In der „Rede an die Griechen" gedenkt Tatian selbst zweier Schriften, welche er früher schon der Öffentlichkeit übergeben hatte. Die eine derselben war *Περὶ ζῴων* (Or. 15), „Über die Tiere", betitelt, und der Zusammenhang, in welchem diese Schrift zitiert wird, scheint die Vermutung zu rechtfertigen, daß dieselbe Erörterungen über die Natur des Menschen im Gegensatze zur Natur der Tiere enthielt[1]. Mit den Worten „wie wir anderswo nachgewiesen haben" (*ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν*, Or. 16) verweist Tatian auf eine Schrift, welche sich über die Natur der Dämonen verbreitet haben muß, also schwerlich mit der Schrift über die Tiere identifiziert werden darf. Auch Justin hat, wie früher erwähnt wurde (§ 18, 7), in einer nicht mehr erhaltenen Schrift an die Griechen „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen angestellt" (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 3). Für kommende Tage kündigt Tatian ein Buch an *Πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ* (Or. 40), etwa „Gegen diejenigen, welche über die Theologie gehandelt haben", vielleicht eine Bekämpfung heidnischer Einwürfe gegen das Christentum. Ob er ein solches Buch veröffentlicht hat, ist nicht bekannt.

Durch Tatians Schüler Rhodon (bei Eus. a. a. O. 5, 13, 8) lernen wir ein „Buch der Probleme" (*προβλημάτων βιβλίον*) kennen, in welchem Tatian den heiligen Schriften Unrichtigkeiten und Widersprüche nachzuweisen versucht hatte (*τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεχρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου*). Unter den heiligen Schriften sind ohne Zweifel die Schriften des Alten Testamentes zu verstehen, und das Buch der Probleme stammte jedenfalls aus der gnostischen Lebensperiode Tatians. Dasselbe mag sich nahe berührt haben mit den „Syllogismen" des Apelles, des Schülers Marcions, welche dartun wollten, daß die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten. Rhodon hat später in Wort und Schrift das Alte Testament gegen die Angriffe der Marcioniten in Schutz genommen und hat sich wenigstens mit der Absicht getragen, auch den „Problemen" Tatians „Lösungen der Probleme" (*προβλημάτων ἐπιλύσεις*) entgegenzustellen (Eus. a. a. O.).

Gnostischen, speziell enkratitischen Tendenzen diente auch die von Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 81) erwähnte und bekämpfte Schrift Tatians „Über die Vollkommenheit nach den Vorschriften des Erlösers" (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*). Hier hat Tatian

[1] Auf dem Wege einer Änderung des überlieferten Textes (Or. 15) gelangt Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, 7 16, zu der Annahme, die fragliche Schrift habe über das Wesen der *ψυχή* gehandelt und eine „Philosophie der Lebewesen" dargestellt.

insbesondere die Verwerflichkeit der Ehe behauptet und sogar dem Worte des Apostels 1 Kor 7, 5 einen Beweis für seine These entnehmen wollen.

Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 29, 6) wurden Tatian Metaphrasen oder Korrekturen von Aussprüchen des hl. Paulus beigelegt. „Man sagt", schreibt der Kirchenhistoriker, „daß er es gewagt habe, gewisse Worte des Apostels umzuschreiben (*μεταφρύσαι*), wie um die Fassung des Ausdrucks (*τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν*) zu verbessern." Es könnte von gelegentlichen Besprechungen und Zurechtstellungen paulinischer Worte in andern Schriften Tatians die Rede sein, nach dem Beispiele der von Klemens von Alexandrien (a. a. O.) aufbewahrten Ausführung über 1 Kor 7, 5 in der Schrift über die Vollkommenheit. Zahn[1] will die Notiz des Kirchenhistorikers auf eine Übersetzung der paulinischen Briefe durch Tatian aus dem Griechischen ins Syrische bezogen wissen. Von Interesse ist auch die Mitteilung des hl. Hieronymus (Comm. in Tit. praef.), Tatian habe einige Briefe des hl. Paulus verworfen, den Brief an Titus jedoch ausdrücklich für echt erklärt[2]. Aus den weiteren Angaben des hl. Hieronymus über andere Gnostiker darf vielleicht geschlossen werden, daß es die zwei Briefe an Timotheus und der Brief an die Hebräer waren, welche Tatian nicht anerkannte, etwa in einer seiner gnostischen Schriften als nicht beweiskräftig ablehnte. Daß er eben diese Briefe auch von einer eventuellen Übersetzung der paulinischen Briefe ins Syrische ausgeschlossen hätte, würde daraus nicht gefolgert werden dürfen.

Die Zeugnisse über die verlorengegangenen Schriften bzw. die Fragmente dieser Schriften pflegen den Ausgaben der „Rede an die Griechen" angehängt zu werden; siehe de Otto, Corpus apolog. christ. 6, 164—175; Schwartz, Tatiani Oratio 48—50. Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 388—391; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 486 ff. Außer den im Texte erwähnten Zeugnissen kommen noch einige Zitate aus Tatian oder Referate über Tatian bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Hieronymus in Betracht. Die Stelle Hier., Comm. in Gal. ad 6, 8 (de Otto a. a. O. 166—167) gehört nicht hierhin, weil dort nicht mit älteren Ausgaben „Tatianus", sondern mit den Handschriften „Cassianus" zu lesen ist. Vgl. unten § 27, 10.

§ 20. Miltiades.

Miltiades muß ein Zeitgenosse Tatians gewesen sein, und vielleicht hat er auch, wie Tatian, zur Schule Justins gehört. In einer Aufzählung der literarischen Gegner des Gnostikers Valentinus bei Tertullian (Adv. Valent. 5) steht Miltiades zwischen Justin und Irenäus.

[1] Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 423 ff.

[2] Diese Mitteilung des hl. Hieronymus hat Zahn früher beanstandet (Forschungen usf. 1, 6 A. 4), später jedoch zugelassen (Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 426 ff).

Bei Hippolytus oder dem Verfasser des „Kleinen Labyrinths“ (Eus., Hist. eccl. 5, 28, 4) erhält Miltiades unter den Apologeten und Bekämpfern der Häresien seinen Platz zwischen Justin und Tatian. Der anonyme Antimontanist aus dem Jahre 192/193 endlich (bei Eus. a. a. O. 5, 17, 1) redet von „Bruder Miltiades“ in einer Weise, welche den Gedanken nahe legt, Miltiades sei 192/193 noch unter den Lebenden gewesen. Mit Sicherheit aber darf aus der Ausdrucksweise wie aus dem Inhalte der Mitteilungen des Anonymus geschlossen werden, daß Miltiades, ebenso wie der Anonymus selbst, ein Kleinasiate war. Wenn Miltiades bei Tertullian (a. a. O.) „ecclesiarum sophista“ genannt wird, so ist dieses Epitheton nach dem Zusammenhange auf die Bekämpfung der Montanisten durch Miltiades zu beziehen, und „sophista“ ist deshalb im Munde des Montanisten Tertullian wohl nicht lediglich so viel als „philosophus“ oder „rhetor“, sondern mit üblem Nebengeschmack so viel als Wortkünstler. Immerhin jedoch gibt das Wort zu der Vermutung Anlaß, daß Miltiades, ähnlich wie Justin und Tatian, Philosoph oder Rhetor gewesen ist, und durch eine noch zu erwähnende Stelle bei Eusebius wird diese Vermutung zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben.

Leider sind sämtliche Schriften des Philosophen Miltiades dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen. Folgende sind dem Titel oder dem Gegenstande nach bekannt.

Der Antimontanist bei Eusebius (a. a. O. 5, 17, 1) gedenkt einer Schrift, in welcher Bruder Miltiades den Montanisten gegenüber den Nachweis erbracht hatte, daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe, *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Vermutlich soll mit diesen Worten nicht der Titel der Schrift angegeben, sondern das Thema derselben gekennzeichnet sein. Jedenfalls hat Miltiades, in Übereinstimmung mit den übrigen Gegnern des Montanismus, das ekstatische Reden der montanistischen Propheten für einen Beweis von Pseudoprophetie erklärt[1].

Den Bemerkungen bei Tertullian (a. a. O.) und bei Hippolytus (a. a. O.) ist zu entnehmen, daß Miltiades gegen die Gnostiker, speziell gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten war.

Die apologetischen Schriften, auf welche Hippolytus nur anspielt, werden genauer bezeichnet von Eusebius (a. a. O. 5, 17, 5). Es waren ein Werk gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*) in zwei Büchern, ein Werk gegen die Juden (*πρὸς Ἰουδαίους*) in zwei Büchern, und „eine an die weltlichen Machthaber gerichtete Schutzschrift für die Philosophie, zu welcher er (Miltiades) sich bekannte“ (*πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ τῆς μετήει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν*). Der Titel der letztgenannten Schrift mag etwa gelautet haben: *Ὑπὲρ τῆς*

[1] Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 26.

κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας. Die Wahl des Ausdrucks deutet, wie schon bemerkt, darauf hin, daß Miltiades sich der Philosophie zugewandt hatte und dieselbe professionsmäßig betrieb. Unter den „weltlichen Machthabern", an welche die Schrift adressiert war, sind wohl nicht Provinzialstatthalter, sondern Kaiser zu verstehen, etwa Mark Aurel (161—180) und sein Mitregent Lucius Verus (161—169)[1].

Die Notizen über Miltiades bei Hieronymus (De vir. ill. 39; Ep. 70, ad Magnum, 4) sind samt und sonders Eusebius entlehnt.

Die Zeugnisse der alten Schriftsteller über Miltiades sind zusammengestellt bei de Otto, Corpus apol. christ. 9, Jenae 1872, 364—373. Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 278—282: „Die Schriften des Miltiades"; ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 255 f; 2, 1, 361 f.

§ 21. Apollinaris von Hierapolis.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien zur Zeit Mark Aurels (161—180), hat auch zahlreiche apologetische und polemische Schriften hinterlassen, welche indessen gleichfalls ausnahmslos zu Grunde gegangen sind. Unser Wissen um diese Schriften verdanken wir hauptsächlich Eusebius. „Von Apollinaris", berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 27), „befinden sich viele Schriften in den Händen vieler. Die mir bekannt gewordenen Schriften sind folgende: die Schrift an den vorhin genannten Kaiser (Mark Aurel), fünf Bücher gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*), zwei Bücher über die Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*), zwei Bücher gegen die Juden (*πρὸς Ἰουδαίους*)[2] und was er nach diesen Schriften gegen die Sekte der Phrygier (Montanisten) geschrieben hat, welche nicht lange vorher gestiftet worden war."

Auf Grund anderweitiger Angaben des Eusebius sowie der Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller läßt sich dieses Schriftenverzeichnis noch etwas ergänzen und erläutern.

Die Schrift an Kaiser Mark Aurel bezeichnete Eusebius an einer früheren Stelle der Kirchengeschichte (4, 26, 1) als eine Schutzschrift

[1] Vgl. de Otto, Corpus apol. christ. 9, 367 f. — Der Hypothese Seebergs, die Apologie des Miltiades an die weltlichen Machthaber liege in der unter dem Namen Melitos von Sardes syrisch überlieferten Apologie noch vor, soll weiter unten, bei Melito (§ 36, 3 c) gedacht werden.

[2] Die Worte *καὶ πρὸς Ἰουδαίους α′ β′* sind beanstandet worden. Da sie in einer der besten Handschriften des griechischen Textes der Kirchengeschichte des Eusebius (Cod. Paris. gr. 1430 saec. XI) fehlen und auch den lateinischen Textezeugen (Rufinus in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte und Hieronymus in seinem Exzerpte De vir. ill. 26) unbekannt sind, so schienen sie ein späteres und unglaubwürdiges Einschiebsel zu sein, aus der Notiz der Kirchengeschichte über Miltiades (5, 17, 5; vgl. § 20) in die Notiz über Apollinaris (4, 27) herübergenommen. Der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte, Ed. Schwartz, hat die Worte jedoch als echt anerkannt.

für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*). In der Chronik (ad a. Abr. 2187) hatte Eusebius des Bischofs Apollinaris beim elften Jahre Mark Aurels gedacht, und wahrscheinlich hatte er dieses Datum den Schriften des Apollinaris selbst, und zwar vermutlich seiner Apologie, entlehnt. Ist dem so, so dürfte angenommen werden, daß die Apologie im elften Jahre Mark Aurels, 171/172, geschrieben wurde, und es würde dazu stimmen, daß die Schrift nach den Worten des Eusebius an Mark Aurel allein adressiert war, insofern die Alleinherrschaft Mark Aurels in die Jahre 169—176/177 fällt[1].

Über die fünf Bücher gegen die Griechen, die zwei Bücher über die Wahrheit und die zwei Bücher gegen die Juden ist sonst nichts bekannt. Es war nur ein Mißverständnis, wenn Harnack den Worten des Byzantiners Nicephorus Kallistus entnehmen wollte, die fünf Bücher gegen die Griechen seien in die Form eines Dialoges gekleidet gewesen[2].

Auf „das, was Apollinaris gegen die Sekte der Phrygier geschrieben hat", kommt Eusebius noch zweimal zurück (Hist. eccl. 5, 16, 1 und 5, 19, 1 ff). Das erste Mal bemerkt er freilich nur, in Apollinaris habe die Vorsehung dem Montanismus „ein starkes und unüberwindliches Rüstzeug" entgegengestellt; an der zweiten Stelle macht er die Mitteilung, Bischof Serapion von Antiochien habe seinem gegen den Montanismus gerichteten Briefe an Karikus und Pontius die Schrift (*γράμματα*) des Apollinaris gegen die Montanisten beigefügt, um den Adressaten zu zeigen, daß die montanistische Prophetie von der ganzen Brüderschaft auf Erden verabscheut werde. Die Schrift

---

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 43 f 358. — Ebd. 1, 245 findet Harnack es beachtenswert, daß Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 4, 11; nicht, wie Harnack schreibt, 10, 14) „den Titel der Apologie so wiedergibt, wie wir vermuten dürfen, daß er gelautet hat", nämlich *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως* (nicht, wie Harnack schreibt, *ὑπὲρ πίστεως*). Indessen schöpft Nicephorus seine Angabe ohne Zweifel, direkt oder indirekt, aus der Kirchengeschichte des Eusebius. Hier werden 4, 26, 1 die Apologien des Melito und des Apollinaris an Mark Aurel *λόγοι ὑπὲρ τῆς πίστεως* genannt, gleich darauf, 4, 26, 2, die Apologie des Melito *τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον* und bald nachher, 4, 27, die Apologie des Apollinaris *λόγος ὁ πρὸς τὸν εἰρημένον βασιλέα*.

[2] Auch über die Bücher gegen die Griechen hat Nicephorus nicht mehr gewußt als Eusebius. Der letztere sagte: *πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Hist. eccl. 4, 27); Nicephorus sagt: *ἕτερα πέντε συγγράμματα πρὸς Ἕλληνας ποιούμενα τὸν διάλογον* (Hist. eccl. 4, 11). Nach der Auslegung Harnacks, a. a. O. 1, 245, soll Nicephorus bezeugen, „die Schrift *πρὸς Ἕλληνας* sei in dialogischer Form geschrieben (was keiner seiner Vorgänger sagt)". Aber *πρὸς Ἕλληνας ποιούμενα τὸν διάλογον* ist eine bloße Erweiterung des eusebianischen Ausdrucks *πρὸς Ἕλληνας*, und *ποιούμενα τὸν διάλογον* heißt „die Rede richtend". Von einer dialogischen Form der Schrift sagt auch Nicephorus nichts. — Laut einer schon früher erwähnten Vermutung Völters in „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 26, 1883, 180 ff soll des Apollinaris Schrift „Über die Wahrheit" oder doch das erste Buch dieser Schrift in der pseudojustinischen „Cohortatio ad Graecos" noch erhalten sein. Vgl. § 18, 7 b.

des Apollinaris enthielt nämlich eine Reihe von „Unterschriften“ oder Gutachten, in welchen Bischöfe verschiedener Länder sich gegen die montanistische Bewegung aussprachen, und Eusebius hat nicht unterlassen, wenigstens einige dieser Unterschriften auszuheben. Die etwas unklare Ausdrucksweise des Kirchenhistorikers hat es verschuldet, daß sich die Annahme einbürgerte, die fraglichen Unterschriften hätten in dem Briefe Serapions gestanden. Nicht in dem Briefe selbst hatten dieselben ihren Platz, sondern, wie Zahn[1] überzeugend nachwies, in der Beilage oder dem Anhange des Briefes, d. i. in der Schrift des Apollinaris. Es darf daraus gefolgert werden, daß die Schrift des Apollinaris kein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben, ein Hirtenbrief gewesen ist, wofür übrigens auch der Umstand spricht, daß Serapion die Schrift *γράμματα* nannte. Die Abfassungszeit dieses Sendschreibens läßt sich nicht genauer bestimmen. Zahn schwankte zwischen den Jahren 160—175, Harnack schlägt die Jahre 172—175 vor[2], und unter der Voraussetzung, daß die Apologie an Mark Aurel dem Jahre 172 angehört, ist der Ansatz Harnacks nicht zu umgehen, weil Eusebius ausdrücklich bemerkt, daß das Sendschreiben erst nach der Apologie verfaßt wurde (a. a. O. 4, 27).

Hieronymus geht in seinen Angaben betreffend Apollinaris (De vir. ill. 26; Ep. 70, ad Magnum, 4) nicht über Eusebius hinaus. Dagegen kennt der Verfasser des „Chronicon paschale“ eine Schrift des Apollinaris, welche bei Eusebius nicht erwähnt wird, über das Pascha (*περὶ τοῦ πάσχα*)[3]. Aus dem Schweigen des Eusebius einen Schluß gegen die Echtheit dieser Schrift zu ziehen, würde unzulässig sein, weil Eusebius deutlich genug zu verstehen gibt, daß sein Verzeichnis der Schriften des Apollinaris keineswegs Vollständigkeit beansprucht (Hist. eccl. 4, 27). Es ist vielmehr sehr glaublich, daß der phrygische Bischof, welcher ja doch gerne zur Feder griff, auch in dem gerade die kleinasiatische Christenheit so mächtig erregenden Streite über die Osterpraxis öffentlich das Wort genommen hat. Die zwei Stellen, welche der Verfasser des Chronicon paschale aus der Schrift über das Pascha anführt, sind insofern beachtenswert, als dieselben allem Anscheine nach bekunden, daß Apollinaris ein Gegner der kleinasiatischen oder quartadecimanischen Praxis war[4].

Photius hat drei Schriften des Apollinaris gelesen: gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*), über die Religion (*περὶ εὐσεβείας*) und über die Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*), und hat den Eindruck gewonnen, daß

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 5, 1893, 5 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 374 A. 1, hat der Ausführung Zahns durchaus zugestimmt.

[2] Zahn a. a. O. 55. Harnack a. a. O. 380.

[3] Chron. pasch., ed. Dindorf 13—14; Migne, PP. Gr. 92, 80—81.

[4] Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 604 f.

der Verfasser ein trefflicher Mann gewesen sei und eine treffliche Sprache geredet habe (Bibl. cod. 14). Dieses Urteil ist willkommen. Unrichtig aber dürfte es sein, wenn Harnack[1] auch eine neue Schrift des Apollinaris bei Photius bezeugt findet, die Schrift *Περὶ εὐσεβείας*, welche von keinem andern Gewährsmanne genannt werde. Es wird vielmehr wohl als sicher gelten dürfen, daß diese Schrift identisch ist mit der erwähnten Apologie an Mark Aurel, einmal deshalb, weil *περὶ εὐσεβείας*, über oder für die Religion, mehr oder weniger gleichbedeutend ist mit *ὑπὲρ τῆς πίστεως* bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 1)[2], und sodann auch deshalb, weil es auffallen müßte, wenn die Apologie bei Photius nicht namhaft gemacht werden würde.

Die Nachrichten des Altertums über Apollinaris und seine Schriften sind gesammelt bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae 1, ed. alt., Oxonii 1846, 155—174; bei de Otto, Corpus apol. christ. 9, Jenae 1872, 479—495. Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 232—239: „Apolinarius von Hierapolis und seine Schriften". Ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 243—246; 2, 1, 358 ff 373 ff. Zahn handelte über Apollinaris, aus Anlaß seiner Untersuchungen über die Chronologie des Montanismus, in „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.", Tl 5, Erlangen und Leipzig 1893, 3 ff. Ebd., S. 99—109, verbreitet sich Zahn in einer eigenen Miszelle über „Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius". Der lateinische Name Apollinaris ist von den Griechen Ἀπολινάριος, seltener Ἀπολλινάριος geschrieben worden.

§ 22. Athenagoras von Athen.

(1. Die Bittschrift für die Christen. 2. Einzelne Stellen der Bittschrift. 3. Die Schrift über die Auferstehung. 4. Der Verfasser.)

1. Die Bittschrift für die Christen. — Der schon oft genannte Arethas-Kodex vom Jahre 914 enthält gegen Ende zwei Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen. Die erste betitelt sich „Bittschrift für die Christen" (*πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, supplicatio s. legatio pro Christianis)[3] und ist gerichtet „an

[1] A. a. O. 1, 245.

[2] Vgl. den Titel einer angeblichen Schrift Justins bei Phot., Bibl. cod. 125: Ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις, „Summarische Lösungen von Zweifeln wider die Religion".

[3] So die Handschrift (Cod. Paris. gr. 451): Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Nach v. Otto, Corpus apol. christ. 7, XIII, würde dieser Titel nicht von dem Schreiber der Handschrift, einem gewissen Baanes, sondern von einer Hand des 11. Jahrhunderts herrühren. Nach v. Gebhardt, in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 3, 1883, 183 ff, ist der Titel ohne Zweifel von Baanes selbst im Jahre 914 geschrieben. Harnack, a. a. O. 2, 1, 317 A. 4, zweifelt noch, ob der Titel auf Baanes zurückgehe oder von Erzbischof Arethas, für welchen Baanes schrieb, hinzugefügt sei. In letzterem Falle würde derselbe jedenfalls nicht viel jüngeren Datums sein. Das Todesjahr des Arethas ist unbekannt. Um 932 hat er noch gelebt.

die Kaiser Markus Aurelius Antoninus und Lucius Aurelius Commodus" (*αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ*). Der Name „Markus Aurelius Antoninus" bedarf keiner Erläuterung. Unter „Lucius Aurelius Commodus" aber kann, wie jetzt auch allgemein anerkannt werden dürfte, nicht Mark Aurels Adoptivbruder und Mitregent Lucius Verus (gest. 169), sondern nur Mark Aurels Sohn und Mitregent Commodus verstanden sein. Im weiteren Verlaufe seiner Schrift wendet Athenagoras sich ausdrücklich an Vater und Sohn (*ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ*, c. 18), und Lucius Verus hat seit seiner Erhebung zum Mitregenten (161) den Namen Commodus nicht mehr geführt[1]. Vater und Sohn aber werden *μέγιστοι αὐτοκράτορες* (c. 2), *αὐτοκράτορες* (c. 13), *μέγιστοι αὐτοκρατόρων* (c. 18) angeredet, und da Commodus den Titel „imperator" bzw. *αὐτοκράτωρ* erst am 27. November 176 erhielt und Mark Aurel am 17. März 180 starb, so muß die Abfassung bzw. Überreichung der Bittschrift zwischen diese beiden Daten fallen. Sehr wahrscheinlich ist sie in das Jahr 177 zu setzen. „Dank eurer Weisheit", spricht Athenagoras zu den Kaisern, „erfreut sich der ganze Erdkreis eines tiefen Friedens" (c. 1). Sollen diese Worte nicht eine bloße schmeichlerische Phrase sein, so können sie nur auf die Zeit von Ende 176 bis Mitte 178 Anwendung finden; im August 178 brach der zweite Markomannenkrieg aus. Ein gelegentlicher Hinweis des Apologeten auf die Untertanen, welche Hilfe suchend zu den Kaisern kommen (*οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι*, c. 16), könnte zu der Vermutung einladen, Athenagoras habe seine Schrift persönlich zu Rom den Kaisern übergeben. Die Unsicherheit des Schlusses liegt indessen auf der Hand.

Die Bittschrift setzt sich die Aufgabe, die gangbaren Vorwürfe gegen die Christen, lautend auf Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, zurückzuweisen und zu widerlegen (c. 3)[2]. Die erste Anklage erfährt eine sehr eingehende Würdigung

[1] Weiteres bei de Otto, Corpus apol. christ. 7, LXVI ff.

[2] Eingangs (c. 1) hatte Athenagoras in der den Apologeten überhaupt geläufigen Weise Klage darüber geführt, daß eine jede Religion von den Kaisern geduldet werde, die Christen aber schon um ihres Namens willen (*ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι*) verfolgt würden. Nicht der Name sei zu hassen, sondern das Unrecht zu ahnden und zu strafen (*οὐ γὰρ τὰ ὀνόματα μίσους ἄξια, ἀλλὰ τὸ ἀδίκημα δίκης καὶ τιμωρίας*). Dazu bemerkt Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 159: „Wir haben es hier also wieder mit jener spitzfindigen Unterscheidung zu tun zwischen dem Namen der Christen und den Vorwürfen, die sich daran hefteten. Es ist echt griechisch, dies trennen zu wollen. Die Feinde griffen die Christen an, weil Name und Sache gleichbedeutend waren, weil *χριστιανός* so viel galt wie Kannibale, Gottloser u. ä. Wenn die Christen sich dies verbitten, so ist dies doch ein Sophismus, der durch keinen Hinweis auf die philosophischen Sekten irgendwie gerechtfertigt werden kann: es ist gerade so, als wollten in einem Nihilistenprozesse die Angeklagten nicht als Nihilisten, sondern als sonstige Verbrecher Bestrafung verlangen." — Mir scheint, der „Sophismus" liege durchaus auf seiten Geffckens. Die Apologeten

(c. 4—30). Mit dem heidnischen Polytheismus, beginnt Athenagoras, haben die Einsichtigeren unter den Griechen längst schon selbst gebrochen (c. 5—6). Die Christen schöpfen ihren Gottesglauben aus den Schriften der Propheten, durch deren Mund der Heilige Geist redete (c. 7), wenngleich sich übrigens die Einheit Gottes auch durch Vernunftgründe erweisen läßt (c. 8). Doch glauben die Christen nicht bloß an den einen ungezeugten Gott, sondern behaupten auch einen Sohn Gottes, den Logos des Vaters, und einen Heiligen Geist, den Ausfluß (*ἀπόῤῥοια*) Gottes, indem sie nämlich „einerseits ihre Kraft in der Einheit, anderseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung" lehren. Außerdem nehmen die Christen eine Menge von Engeln an, dienende Geister, von Gott mit der Obsorge über die Welt, und was in ihr ist, betraut (c. 10). Der Vorwurf des Atheismus zerschellt aber auch schon an dem Sittengesetze der Jünger Christi und an ihrem Glauben an eine im Jenseits abzulegende Rechenschaft (c. 11—12). Jede Teilnahme an dem heidnischen Götterkulte jedoch müssen die Christen allerdings ablehnen. Die Götterbilder sind Werke von Menschenhand[1]. Die durch die Bilder dargestellten Götter aber sind nach dem, was die Dichter und die Philosophen von ihnen zu erzählen wissen, sehr gebrechliche und erbärmliche Menschen gewesen. Eine Umdeutung der Götter als poetischer Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen ist vergebliche Mühe und würde ohnehin die Verehrung dieser Götter nicht rechtfertigen können (c. 22). Die Wunder, welche man den Götterbildern zuschreibt, sind in Wahrheit auf die Dämonen zurückzuführen. Sie sind es, „welche die Menschen zu den Götterbildern hinziehen und das Blut der Opfertiere gierig lecken" (c. 26). Diese Dämonen aber sind die Seelen jener Giganten, welche aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern

wollten beweisen und bewiesen auch wirklich, daß die Voraussetzung der Gegner nicht zutraf, daß Name und Sache nicht gleichbedeutend waren, daß *χριστιανός* mit Unrecht so viel galt wie Kannibale, Gottloser u. ä. Und das dürfte doch wohl die richtige, ja die einzig mögliche Taktik der Verteidiger der neuen Religion gewesen sein. Würden in einem Nihilistenprozesse die Angeklagten der den Nihilisten zur Last gelegten Verbrechen so wenig schuldig sein wie die Christen der den Christen angedichteten Verbrechen, so würden sie mit vollem Rechte nicht als Nihilisten, sondern als sonstige Verbrecher Bestrafung verlangen, d. h. Abweisung der Anklage fordern.

[1] Die Einzelangaben über Götterbilder in c. 17 enthalten nach R. Förster, Über die ältesten Herabilder, nebst einem Exkurs über die Glaubwürdigkeit der kunstgeschichtlichen Angaben des Athenagoras (Progr.), Breslau 1868, 4°. und A. Kalkmann in „Rhein. Museum f. Philologie", N. F. 42, 1887, 522 f. viele Fehler und Ungenauigkeiten. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 196, vermutet, daß „ein ziemlich klägliches Handbuch von Athenagoras frei benutzt worden" sei. Übrigens sind die fraglichen Angaben des Athenagoras bei weitem nicht so reichhaltig und wichtig wie die früher berührten kunstgeschichtlichen Nachrichten Tatians.

der Menschen hervorgegangen waren (nach Gn 6, 2 ff) und durch die Sündflut vom Erdboden vertilgt wurden.

Nach diesem polemischen Exkurse, welcher freilich kaum umgangen werden konnte, nimmt Athenagoras die apologetische Darlegung wieder auf, um die beiden andern Beschuldigungen, Unzucht und Mord, kurz, aber um so nachdrucksamer zu erledigen (c. 32—34 und 35—36). Die Christen halten jeden begehrlichen Blick und Gedanken für eine verantwortungsschwere Sünde. Viele von ihnen, Männer wie Weiber, sind grau geworden in der Bewahrung des jungfräulichen Standes. Die zweite Ehe gilt ihnen als ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία). Ebenso wollen die Christen nicht einmal einer Mordszene zuschauen und besuchen deshalb keine Gladiatorenspiele. In der Abtreibung der Leibesfrucht erblicken sie einen entsetzlichen Mord, und auch die Aussetzung der Kinder stellen sie einem Morde gleich.

Es ist eine glänzend geschriebene Apologie im eigentlichen Sinne des Wortes, was Athenagoras bietet, wie er sich denn auch selbst als „Apologeten" einzuführen pflegt (ἀπολογεῖσθαι, c. 2 11 al.). Er entkräftet sozusagen mit juristischer Schärfe die gegen die Christen erhobenen Verleumdungen, unter stetem, in respektvolle, ja fast panegyrische Wendungen gekleidetem Appell an die Wahrheitsliebe und den Gerechtigkeitssinn der Herrscher. Durch positive Beweisführung will er Eindruck machen, wenn er auch, wie schon bemerkt, nicht gänzlich auf Polemik gegen das Heidentum verzichten kann. Sachlich wie formell berührt sich seine Schrift nicht sowohl mit den Apologien Justins und Tatians als vielmehr mit dem noch zu besprechenden Dialoge des Minucius Felix. In diesem Dialoge werden nämlich gleichfalls die von Athenagoras bekämpften Anklagen gegen die Christen eingehender beleuchtet, und wie Minucius, so ist auch Athenagoras ein anziehender, geistvoller und eleganter Schriftsteller. Justin und Tatian, um bei den Griechen stehen zu bleiben, mögen an Originalität des Gedankens Athenagoras überragen. An Gewandtheit des Ausdrucks, an Reinheit und Schönheit der Sprache, an Einfachheit und Durchsichtigkeit der Disposition gebührt Athenagoras der Vortritt.

Von philologischer Seite ist Athenagoras als „Attizist" gekennzeichnet worden. Er bemühe sich wenigstens, nach attizistischem Muster zu schreiben, und habe sich die Vorschriften der Schule bezüglich der rednerischen Form sowohl wie bezüglich des sprachlichen Ausdrucks wohl einzuprägen gesucht. Aber er sei seines Zieles nicht froh geworden, weil der Flitter, den er sich umgehängt, doch nicht die malerischen Falten des Rhetorenkleides werfen könne. Von unkünstlerischer und störender Wirkung seien namentlich die steten Parenthesen und die ewigen Retraktationen [1].

[1] Geffcken, Zwei griechische Apologeten 163 ff. Geffcken wollte, wie schon einmal bemerkt (vorhin S. 192 A. 1), den Apologeten „die Philologenhand" zu fühlen

Jedenfalls nimmt Athenagoras im Gegensatze zu Tatian und im Anschluß an Justin zu der griechischen Wissenschaft und Literatur eine sehr freundliche Stellung ein. Er bekundet sogar eine gewisse Vorliebe für Zitate aus Dichtern und Philosophen und gebraucht auch gern philosophische Ausdrücke und Formeln. Ein eingehenderes Studium der Philosophen und insbesondere Platos ist damit noch nicht bewiesen, weil solche Redensarten auch in philosophischen Kompendien zu finden waren[1]. Aus dem Schatze der christlichen Lehre teilt Athenagoras nur dasjenige mit, was geeignet erscheint, den heidnischen Verleumdungen die Spitze abzubrechen. Kurze Andeutungen, glaubt er, würden den Kaisern genügen, um sich ein Urteil über das Christentum überhaupt zu bilden. „Dies Kleine aus Großem, dies wenige aus vielem, damit wir nicht noch länger euch zur Last fallen; denn auch bei einer Honig- und Molkenprobe erprobt man an einem kleinen Teile des Ganzen die Güte des Ganzen“ (c. 12).

Alle bisher bekannt gewordenen Handschriften der beiden Schriften des Athenagoras, der Bittschrift für die Christen und der Schrift über die Auferstehung (Abs. 3), gehen auf einen und denselben Archetypus zurück, den Arethas-Kodex vom Jahre 914, Cod. Paris. gr. 451. Unmittelbar aus diesem Kodex abgeschrieben sind Cod. Mutinensis III D 7 saec. XI, Cod. Paris. 174 saec. XI und Cod. Paris. 450 a. 1364; jedoch enthält Cod. Paris. 450 nur die Schrift über die Auferstehung, nicht die Bittschrift. Alle weiteren Abschriften sind aus diesen drei Kodizes geflossen. Der Text der Bittschrift, wie ihn der Arethas-Kodex erhalten hat, ist ein recht schlechter, der Text der Schrift über die Auferstehung hingegen ein recht guter. Näheres in der Praefatio der Ausgabe beider Schriften von Ed. Schwartz, Leipzig 1891.

Die erste Ausgabe der Schrift über die Auferstehung lieferte P. Nannius, Löwen (Paris) 1541, 4°; die erste Ausgabe der Bittschrift (in Verbindung mit der Schrift über die Auferstehung) C. Gesner, Zürich 1557, 8°. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, sind § 14, 4 angeführt worden. Über die sonstigen Ausgaben der Athenagoras-Schriften unterrichtet in sehr zuverlässiger Weise v. Otto in den Prolegomena seiner Ausgabe: Corpus apol. christ. 7, Jenae 1857, XXX—XLIII. Die hier noch nicht genannte Ausgabe der Bittschrift von L. Paul, Halle 1856, 8°, ist sehr mangelhaft und unzureichend. Die jüngste kritische Ausgabe beider Schriften ist diejenige von Ed. Schwartz, Leipzig 1891: Texte und Untersuchungen usf. 4. 2. Die Bittschrift ward von neuem rezensiert und zugleich kommentiert durch J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten: Sammlung wissenschaftl. Kommentare zu grie-

---

geben, und im Vergleich zu seinen Leidensgenossen darf Athenagoras noch von Glück sagen. Sind Aristides und Justin und Tatian in Geffckens Augen „unwissend, unlogisch, ungeschickt“, so ist Athenagoras immerhin „ein erfreulicherer Mensch, ein gründlicherer Arbeiter“ (ebd. 113), wenngleich freilich „in seiner ganzen Art zu denken nicht mehr und nicht weniger als ein Dutzendrhetor der Zeit“ (ebd. 163).

[1] Über philosophische Kompendien, welche Athenagoras benutzt zu haben scheint, vgl. Geffcken a. a. O. 171 f 211 ff 236 f.

chischen und römischen Schriftstellern. Leipzig 1907, 115—154 (Text), 155 bis 238 (Kommentar).

Beide Schriften wurden ins Deutsche übersetzt von Al. Bieringer, Kempten 1875: Bibl. der Kirchenväter.

Über Athenagoras und seine Schriften im allgemeinen handeln Th. A. Clarisse, De Athenagorae vita et scriptis et eius doctrina de religionis christianae capitibus, Lugd. Bat. 1819, 4°. Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2. 1882, 175—189. Ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1. 256 258; 2, 1, 317—319 710. A. Eberhard, Athenagoras (Progr.). Augsburg 1895, 8°. Über die Bittschrift im besondern s. Märkel, De Athenagorae libro apologetico qui Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν inscribitur (Progr.). Regiomonti 1857, 4°. G. Lösche, Minucius Felix' Verhältnis zu Athenagoras: Jahrbb. f. protest. Theol. 8, 1882, 168—178. L. Arnould, De Apologia Athenagorae. Patris Graeci secundo saeculo florentis, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν inscripta. Paris. 1898, 8°.

Schriften über die Lehranschauungen des Athenagoras sollen später noch, Abs. 2—3, genannt werden.

2. Einzelne Stellen der Bittschrift. — Es mögen noch einige theologisch bedeutsame Stellen der Bittschrift ausgehoben werden.

Ganz ähnlich wie Justin und Tatian ruft Athenagoras als Zeugen und Bürgen des Glaubens der Christen die Propheten auf: „Moses, Isaias, Jeremias und die andern" (c. 9). „Wir haben für das, was wir annehmen und glauben, die Propheten zu Zeugen, welche in göttlichem Geiste (πνεύματι ἐνθέῳ) über Gott und göttliche Dinge geredet haben" (c. 7). Der Geist Gottes hat den Mund der Propheten als sein Werkzeug benutzt (c. 7), ähnlich wie der Flötenspieler die Flöte (c. 9).

Die von den Propheten bezeugte Einheit Gottes kann Athenagoras auch spekulativ beweisen (c. 8). Es ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Monotheismus in der altkirchlichen Literatur. „Wenn es zwei oder mehrere Götter von Anfang an gäbe, so müßten dieselben entweder an einem und demselben Orte sein oder ein jeder von ihnen an einem besondern Orte." An einem und demselben Orte können sie nicht sein, weil sie nicht gleichartig und zusammengehörig sein können; ähnlich unter sich ist nur das, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet ist, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches. Es kann aber auch nicht ein jeder von ihnen an einem besondern Orte sein; denn wenn der Gott, welcher die Welt geschaffen, dieselbe auch umspannt und umschließt, wo bleibt Raum für den andern Gott oder die übrigen Götter? In der Welt kann er nicht sein, weil diese einem andern Gott gehört, aber auch nicht um die Welt herum, weil hier der Schöpfer der Welt ist; wäre er aber draußen in einer andern Welt oder um eine andere Welt herum, so würde er außer aller Beziehung zu uns stehen und

würde auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott sein.

Über die drei Personen in Gott äußert sich Athenagoras (c. 10) in folgender Weise: „Wir behaupten einen ungewordenen und ewigen, unsichtbaren und unveränderlichen, unbegreiflichen und unendlichen Gott, welcher nur durch Verstand und Vernunft erfaßt werden kann, in unaussprechlicher Weise von Licht und Schönheit und Geist und Kraft umflossen ist und durch das von ihm ausgehende Wort (*διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου*)[1] das All erschaffen und geordnet hat und regiert. Wir anerkennen aber auch einen Sohn Gottes, und niemand möge es lächerlich finden, daß Gott einen Sohn haben soll. Denn nicht nach Art der Mythendichter, laut welchen die Götter nichts voraus haben vor den Menschen, denken wir über Gott den Vater oder über den Sohn. Vielmehr ist der Sohn Gottes das Wort (*λόγος*) des Vaters in der Idee und der wirkenden Kraft (*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*), denn nach ihm und durch ihn ist alles geworden, indem der Vater und der Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist durch die Einheit und Kraft des Geistes (*πνεύματος*, des göttlichen Wesens), so ist der Sohn Gottes die Vernunft und das Wort (*νοῦς καὶ λόγος*) des Vaters. Wenn es euch jedoch, eurer hohen Einsicht entsprechend, zu fragen gelüstet, welche nähere Bewandtnis es mit dem Sohne habe, so will ich in Kürze sagen, daß er das erste Erzeugnis (*γέννημα*) des Vaters ist, nicht als ob er geworden wäre — denn von Anfang an hatte Gott, da er ewige Vernunft ist, das Wort in sich selbst, insofern er ewig worthaft (*λογικός*) ist —, sondern so, daß er hervorging, um Idee und wirkende Kraft zu sein für die gesamte Körperwelt, welche wie formloser Naturstoff und wüstes Erdreich in chaotischer Mischung des Gröberen und des Feineren dalag. Bestätigt wird diese Lehre durch den prophetischen Geist: ‚Der Herr', sagt er, ‚hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege für seine Werke' (Prov. 8, 22). Aber auch von dem Heiligen Geiste, welcher in den prophetisch Redenden wirksam ist, bekennen wir, daß er ein Ausfluß (*ἀπόῤῥοια*) Gottes ist, ausfließend und sich wieder zurückziehend wie der Strahl der Sonne. Wer muß nun nicht erstaunt sein, diejenigen Atheisten nennen zu hören, welche einen Gott Vater und einen Gott Sohn und einen Heiligen Geist behaupten, indem sie einerseits ihre Kraft in der Einheit, anderseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung (*αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*) lehren?"

Die letzten Sätze geben, im engsten Anschluß an die kirchliche Lehrverkündigung, dem Glauben an die Dreiheit der Personen und die Einheit des Wesens Ausdruck. Die voraufgehende Erörterung will

[1] So schreiben die jüngsten Herausgeber, Schwartz und Geffcken, übereinstimmend.

als rationelle Begründung dieses Glaubens gewürdigt sein. Fälschlich sind einzelne Wendungen dahin gedeutet worden, daß der Logos erst bei und behufs der Weltschöpfung als eigene Person aus dem Vater hervorgegangen, vorher aber unterschiedslos bei oder in dem Vater gewesen sei. Von Ewigkeit her war vielmehr der Logos beim Vater als „das erste Erzeugnis des Vaters", als der vom Vater gezeugte Sohn, nicht eine Eigenschaft des Vaters, sondern eine vom Vater unterschiedene Person. Bei der Weltschöpfung ist er insofern aus dem Vater hervorgegangen, als er es ist, „nach dem und durch den alles geworden ist". Während dem Gewordenen an und für sich Formlosigkeit und Qualitätslosigkeit eignet, liegt es in der Natur des Logossohnes, in der Richtung auf das Gewordene hin sich ausdenkend und gestaltend oder formbildend zu verhalten. Die Gottheit des Logos und seine Wesenseinheit mit dem Vater hat Athenagoras viel bestimmter und uneingeschränkter ausgesprochen als Justin, so uneingeschränkt, daß aller Subordinatianismus überwunden erscheint[1].

In überaus warmen und ergreifenden Farben darf der Apologet den Kaisern das Leben der Christen schildern. „Wir wissen", schreibt er, „daß Gott bei Nacht wie bei Tag Zeuge ist alles dessen, was wir denken, was wir reden, (was wir tun,) und daß er, der da ganz Licht ist, auch die Geheimnisse des Herzens durchschaut. Wir sind ferner überzeugt, daß wir, aus diesem Leben abgeschieden, in ein anderes Leben eingehen, und zwar entweder ein besseres, als das jetzige ist, ein himmlisches, nicht irdisches Leben erlangen, indem wir bei Gott und mit Gott sein und bleiben werden, ohne jeden Wandel und ohne jedes Leiden der Seele, nicht als fleischliche Wesen, wenngleich wir von Fleisch umkleidet sein werden, sondern als himmlische Geister; oder aber wir verfallen mit den übrigen einem schlechteren Leben, einem Leben in Feuerstrafe; denn uns hat Gott nicht wie Schafe und Zugtiere, als Nebensache, zum Untergang und zur Vernichtung geschaffen. Es ist deshalb jedenfalls nicht anzunehmen, daß wir mit Willen sündigen und uns selbst dem großen Richter zu einstiger Strafe ausliefern" (c. 31). „In der Hoffnung auf das ewige Leben achten wir die Freuden dieses Lebens gering, auch die Genüsse der Seele. Als sein Weib sieht ein jeder von uns nur diejenige an, welche er nach den von uns bestimmten Gesetzen heimgeführt hat, und auch diese nur zum Zwecke der Kindererzeugung. Wie der Landmann den Samen in die Erde streut und dann ohne weitere Aussaat auf die Ernte wartet, so ist für uns die Kindererzeugung das Maß und Ziel der Begierde. Ja man kann unter uns viele finden, Männer wie Weiber, welche grau werden, ohne zu heiraten, in der

[1] Eine überzeugende Darlegung der Trinitätslehre des Athenagoras bei Bauer, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit, Bamberg 1902, 23 ff.

Hoffnung, dadurch inniger mit Gott vereinigt zu werden. Wenn aber der jungfräuliche und ehelose Stand näher zu Gott hinführt, und die Hingabe an die begehrlichen Gedanken von Gott wegführt, so müssen wir uns um soviel mehr von den Werken derjenigen fernhalten, deren Gedanken wir schon fliehen. Denn für uns handelt es sich nicht um Fertigkeit der Rede, sondern um Aufzeigung und Übung guter Werke[1]. Entweder bleibt man, wie man geboren worden, oder man heiratet ein einziges Mal, denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία). ‚Wer sein Weib entläßt', sagt (der Herr), ‚und eine andere heiratet, bricht die Ehe' (Mt 19, 9). Er will verbieten, diejenige, deren Jungfrauschaft man aufgehoben hat, zu entlassen, sowie auch zum zweiten Male zu heiraten. Denn wer sich von seinem ersten Weibe scheidet, und wäre es auch gestorben, der ist ein versteckter Ehebrecher (μοιχὸς παρακεκαλυμμένος); er setzt sich hinweg über die Bestimmung Gottes, weil Gott im Anfang einen Mann und ein Weib erschaffen hat, und er löst die Verbindung und Einigung des Fleisches mit dem Fleische zu geschlechtlicher Genossenschaft" (c. 33).

Wenn hier die zweite Ehe ein „anständiger Ehebruch" und derjenige, welcher eine zweite Ehe eingeht, ein „versteckter Ehebrecher" genannt wird, so ist oft bemerkt worden, daß diese Ausdrücke an montanistische Anschauungen anklingen. Es ist aber auch ebenso oft erwidert worden, daß ein Montanist in entsprechendem Zusammenhange von einem schmutzigen Ehebruche und einem offenen Ehebrecher geredet haben würde. Athenagoras hat übertrieben und anscheinend auch das Wort des Herrn, welches er anführt, mißverstanden. Im übrigen aber spricht er ganz und gar „im Geiste der ersten Kirche, die das enthaltsame Leben mit vorzüglichem Lobe auszeichnete und eine zweite Ehe um so weniger zu loben geneigt war, als sie darin nicht bloß ein Zeichen der Unenthaltsamkeit, sondern auch bei ihrem Zartsinne eine feine Verletzung der dem ersten Gatten gelobten Treue erblickte"[2]. Deutlicher ist der Gedanke des Apologeten bei Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 82) ausgedrückt: Die Ehe wird auch durch den Tod nicht völlig aufgehoben, und insoweit sie noch besteht, wird sie durch Eingehung einer zweiten Ehe gebrochen.

Über die in der Bittschrift niedergelegte Lehranschauung handeln C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1, Tübingen 1864, 60–86: „Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften". Fr. Schubring, Die Philosophie des Athenagoras (Progr.), Berlin 1882, 4°. A. Joannides, Ἠθικὰ κεφάλαια περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως (Inaug.-Diss.), Jena 1883, 8°. P. Logothetes, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου (Inaug.-

[1] Hier dürfte mit Schwartz und Geffcken eine Lücke in dem überlieferten Texte anzunehmen sein.

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 282.

Diss.), Leipzig 1893, 8°. K. Fr. Bauer, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit (Inaug.-Diss.), Bamberg 1902, 8°. A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen (Inaug.-Diss.), Leipzig 1904, 8°. L. Richter, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen (Inaug.-Diss.), Meißen 1905, 8°.

3. Die Schrift über die Auferstehung. — An die Bittschrift reiht sich in der Handschrift vom Jahre 914 eine Schrift über die Auferstehung der Toten an (*περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, de resurrectione mortuorum), welche ausdrücklich als Werk desselben Verfassers bezeichnet wird[1]. Gegen Ende der Bittschrift (c. 36)[2] wurde eine kurze Auseinandersetzung der Lehre von der Auferstehung der Toten mit den Worten abgebrochen: „Die Erörterung über die Auferstehung soll indessen aufgeschoben bleiben" (*ἀλλ' ἀναχείσθω μὲν ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*). Damit hat der Verfasser der Bittschrift selbst eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt, und zwar, wie es scheint, für die nächste Zeit, und daß diese Abhandlung in der Schrift über die Auferstehung vorliegt, ist um so weniger zu bezweifeln, als die letztere hinsichtlich der Vollendung der Form und der Gediegenheit des Inhaltes der Bittschrift würdig an die Seite tritt[3].

Die Schrift verfolgt den Zweck, die kirchliche Lehre über die Auferstehung spekulativ zu rechtfertigen und zu begründen. Sie zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 1—10) die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Auferstehung bekämpft. Es sei absurd, zu behaupten, Gott könne den Leib nicht wieder auferwecken, und es sei nicht weniger unzulässig, zu behaupten, Gott wolle den Leib nicht wieder auferwecken. Das Können wäre Gott nur dann zu bestreiten, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder das Vermögen. Das Werk der Schöpfung aber beweist, daß Gott beides besitzt. Man darf auch nicht auf den Stoffwechsel verweisen, welcher die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, Stoffe, welche doch bei der Auferstehung nicht zugleich dem einen und auch dem andern Leibe wiedergegeben werden könnten.

[1] Die Überschrift lautet (im Arethas-Kodex): *Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, die Unterschrift: *Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως*. Nach v. Gebhardt in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 3, 184, gehört die Überschrift sowohl wie die Unterschrift der ersten Hand, dem Schreiber Baanes, an. Stählin bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 317 A. 4, behauptet, das *τοῦ αὐτοῦ* der Überschrift sowohl wie die Unterschrift sei nicht von Baanes, sondern von Arethas geschrieben. Vgl. vorhin S. 289 A. 3.

[2] Oder nach der Kapitelabteilung bei Schwartz und Geffcken c. 37.

[3] Eberhard, Athenagoras, Augsburg 1895, 17 f, will sonderbarerweise nicht zugeben, daß in den angeführten Worten eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt sei, kann aber doch nicht umhin, das Zeugnis der Handschrift bezüglich der Herkunft der Schrift über die Auferstehung für glaubwürdig zu halten.

Jene vermeintliche Tatsache ist vielmehr in Abrede zu stellen; ein jedes Wesen kann von der Nahrung, welche es zu sich nimmt, nur das ihm Naturgemäße und Verwandte sich assimilieren; Bestandteile eines menschlichen Leibes gehen deshalb nicht in tierisches Fleisch und auch nicht in die Substanz eines andern menschlichen Leibes über, sondern werden von dem Tiere oder Menschen wieder ausgeschieden. Daß aber Gott den Leib nicht wieder auferwecken wolle, ließe sich nur dann behaupten, wenn die Auferweckung eine Ungerechtigkeit gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe in sich schlösse, was doch nicht der Fall ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was wiederum nicht der Fall ist, da sonst die Schöpfung gleichfalls Gottes unwürdig sein müßte. — Der zweite Teil (c. 11—25) sucht die Wirklichkeit bzw. Angemessenheit und Notwendigkeit der Auferstehung nachzuweisen. a) Ein erstes Argument ergibt sich aus der Bestimmung des Menschen, welche auf die Ewigkeit lautet und die ewige Fortdauer des Menschen erheischt. Alles, was mit Vernunft ausgerüstet wurde, ist nicht zu vorübergehendem Dienste oder Gebrauche eines andern Geschöpfes bestimmt, sondern zu selbständigem Sein und Bleiben. Tod und Auferstehung sind nur eine der vielen zeitweiligen Veränderungen, welchen der Leib unterliegt (c. 12—13). Dasselbe erhellt b) aus der Natur des Menschen als einer Synthese oder lebendigen Einheit von Seele und Leib. Ist der Mensch zu beständiger Fortdauer berufen, so muß diese Einheit von Seele und Leib, welche durch den Tod zerrissen wird, wiederhergestellt werden. Im Schlafen und Erwachen sind Tod und Auferstehung gewissermaßen schon vorgebildet (c. 14—17). c) Ein dritter Grund liegt in der Gerechtigkeit Gottes oder in der Idee der Vergeltung. Der ganze Mensch ist an die sittliche Ordnung gebunden, und der ganze Mensch tritt mit dieser Ordnung in Einklang oder in Widerspruch. Wie die Seele, so muß folglich auch der Leib die gebührende Vergeltung empfangen, belohnt oder bestraft werden (c. 18—23). Endlich wird noch d) das Endziel (τέλος) des Menschen betont, welches nicht in Empfindungslosigkeit und nicht in irdischen Genüssen bestehen kann, überhaupt in diesem Leben nicht zu erreichen ist und folglich in einem andern Leben gesucht und gefunden werden muß (c. 24—25).

Mit Recht sieht Athenagoras in der stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe ein wesentliches Moment der biblischen und kirchlichen Auferstehungslehre. Unnötig aber war es, anzunehmen, daß die ganze Stoffmasse, welche im Verlaufe des Lebens zum Körper gehört hat, in dem Auferstehungsleibe vereinigt sein müsse; unnötig war es deshalb auch, zu behaupten, daß Menschenfleisch nicht Menschennahrung sein, d. h. nicht in anderes Menschenfleisch übergehen könne. Die stoffliche Identität bleibt gewahrt, wenn

nur ein Teil der stofflichen Elemente des diesseitigen Leibes zum Wiederaufbau des Organismus bei der Auferstehung verwendet wird, etwa diejenigen Elemente, welche im Augenblicke des Todes den Wesensbestand des Leibes ausmachen.

Über die Überlieferung und die Ausgaben und Übersetzungen der Schrift über die Auferstehung ist vorhin bereits, Abs. 1, gehandelt worden. Es mag noch nachgetragen sein, daß der Text der Schrift im Arethas-Kodex mit zahlreichen Randbemerkungen von der Hand des Arethas versehen ist. Dieselben wurden vollständig zuerst herausgegeben von Nolte bei Migne, PP. Gr. 6, 1809—1816; eine treffliche neue Ausgabe lieferte O. v. Gebhardt in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 3, 1883, 185—196. Über den Inhalt der Schrift vgl. außer den Abs. 2 genannten Schriften über die Lehre des Athenagoras noch J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras (Inaug.-Diss.), Leipzig 1890, 8°. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzburg 1896, 26—43. L. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chaire au 2e siècle. Etude sur le Περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore (Thèse), Lyon 1905, 8°. J. van Beek, Athenagoras' geschrift De resurrectione mortuorum (Proefschrift), Leiden 1908, 8°.

4. Der Verfasser. — Die äußeren Lebensverhältnisse des Verfassers der genannten beiden Schriften sind nicht mehr näher aufzuhellen. Das wichtigste Zeugnis enthält der Titel der Bittschrift in dem Arethas-Kodex: „Des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen Bittschrift für die Christen." Ist dieser Titel zutreffend, und es fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, so darf gefolgert werden, daß Athenagoras zur Zeit der Abfassung oder Überreichung der Bittschrift, d. i. nach dem früher Gesagten um 177, zu Athen seinen Wohnsitz hatte, und weiterhin wohl auch, daß Athenagoras, wie mancher andere Apologet des 2. Jahrhunderts, Philosoph von Profession war. Die letztere Annahme findet vielleicht eine Bestätigung in dem Umstande, daß der Alexandriner Boethus nach 180 einem Athenagoras ein Buch gewidmet hat über schwierige Ausdrücke bei Plato (*περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων*, Phot., Bibl. cod. 155). Dieser nicht genauer bezeichnete Athenagoras, welcher Interesse für die Schriften Platos bekundet zu haben scheint, könnte, wie Zahn[1] bemerkte, identisch sein mit dem Apologeten Athenagoras. Die Kirchenschriftsteller des Altertums, auch die Literarhistoriker, geben keine Aufschlüsse über Athenagoras. Eusebius, Hieronymus und ihre Nachfolger schweigen; der großen kirchlichen Tradition ist Athenagoras ganz unbekannt. Die Gründe dieser immerhin befremdenden Erscheinung aufzudecken ist bisher wenigstens nicht gelungen[2], und vermutlich wird es auch in Zukunft bei einem Verweise auf unkontrollier-

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 3, 1884, 60.

[2] Vgl. etwa Eberhard, Athenagoras, Augsburg 1895, 6—11: „Versuche, das Zurücktreten des Athenagoras in der altchristlichen Literatur zu erklären."

bare Zufälligkeiten in der Verbreitung der altkirchlichen Literatur sein Bewenden haben müssen. Einer nur hat über Athenagoras etwas zu sagen gewußt, und dieser eine verdient keinen Glauben. Es ist der in der Folge noch häufiger zu nennende Kirchenhistoriker Philippus Sidetes im 5. Jahrhundert oder vielmehr der unbekannte Verfasser einer kurzen Notiz über die Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, welche aus der verlorengegangenen „Christlichen Geschichte" des Philippus Sidetes exzerpiert sein will[1]. Athenagoras, so erzählt dieser Anonymus, habe zur Zeit des Hadrian und des Antoninus (Pius) geblüht und diesen Kaisern seine Bittschrift für die Christen überreicht. Ursprünglich habe er vielmehr, wie es nachmals Celsus unternommen, das Christentum aus den heiligen Schriften selbst widerlegen wollen. Dann sei er erster Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule gewesen, sein Schüler sei der alexandrinische Klemens, dessen Schüler sei Pantänus. Alle diese Angaben sind durchaus unzuverlässig. Pantänus ist nicht der Schüler, sondern der Lehrer des alexandrinischen Klemens gewesen. Und gerade zu der Zeit, wo etwa Athenagoras die Katechetenschule geleitet haben könnte, hat vielmehr Pantänus an der Spitze der Schule gestanden. Die Bittschrift des Athenagoras war eben nicht an Hadrian und Antoninus (Pius), sondern an Mark Aurel und Commodus gerichtet. Daß der Apologet sich einmal zu Alexandrien aufgehalten hat, erscheint immerhin glaublich, um so mehr, wenn der Apologet es gewesen ist, welchem der Alexandriner Boethus das erwähnte Buch zueignete[2].

Jedenfalls hat der Anonymus bzw. sein Gewährsmann die Bittschrift für die Christen gekannt und Athenagoras beigelegt. Vor Philippus Sidetes hat Methodius von Olympus (De resurrectione 1, 37, 1)[3] einige Zeilen eines Athenagoras angeführt (*καθάπερ ἐλέχθη καὶ Ἀθηναγόρᾳ*), welche sich zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, zum Teil in sehr ähnlicher Fassung in der Bittschrift (c. 24) wiederfinden. Anderweitige Spuren der Bittschrift haben sich im ganzen Umkreis der altkirchlichen Literatur bis zur Stunde nicht aufzeigen lassen. Daß Minucius Felix, dessen Dialog, wie gesagt, nähere Verwandtschaft mit der Bittschrift bekundet, aus Athenagoras geschöpft habe, ist zwar häufiger vermutet, aber nie bewiesen worden[4].

[1] Herausgegeben wurde diese Notiz von H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione cum notis, Oxoniae 1689, 8°, 488.

[2] Den von Eberhard a. a. O. 23—26 entwickelten Gründen „für den alexandrinischen Ursprung der Auferstehungsschrift" vermag ich kein Gewicht beizumessen.

[3] Bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1: Schriften, Erlangen 1891, 130.

[4] Auch nicht von G. Lösche in „Jahrbb. f. protest. Theol." 8, 1882, 168 ff.

Dürftiger noch ist die Beglaubigung der Schrift über die Auferstehung. Nicht ein einziger Schriftsteller des Altertums verrät Kenntnis derselben. Gleichwohl aber dürften Zweifel an der Richtigkeit des Zeugnisses des Arethas-Kodex über den Verfasser der Schrift aus den schon angedeuteten Gründen nicht berechtigt sein.

§ 23. Theophilus von Antiochien.

(1. Die drei Bücher an Autolykus. 2. Der Verfasser der drei Bücher. 3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. 4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar.)

1. Die drei Bücher an Autolykus. — Nicht der Arethas-Kodex, sondern eine Handschrift der St Markus-Bibliothek zu Venedig aus dem 11. Jahrhundert ist es gewesen, welche die drei Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an den Hellenen Autolykus der Nachwelt gerettet hat. Im Texte der Handschrift sind die Bücher einfach *Θεοφίλου πρὸς Αὐτόλυκον* überschrieben, in der auf die erste Hand zurückgehenden Inhaltsangabe der Handschrift heißen sie *Πρὸς Αὐτόλυκον Ἕλληνα περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως λόγοι τρεῖς*. Es sind übrigens drei verschiedene, nur lose zusammenhängende Schriften, nicht drei Bücher eines und desselben Werkes.

Die erste Schrift (14 Kapitel) ist durch ein Gespräch des Verfassers mit seinem heidnischen Freunde veranlaßt. Autolykus hatte mit seinen Göttern aus Holz und Stein geprahlt und über den Namen „Christ“ gespöttelt (1, 1). Theophilus rechtfertigt den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott (1, 2—8), bekämpft zugleich den heidnischen Polytheismus (1, 9—11) und erklärt und verteidigt schließlich den Namen „Christ“ (1, 12). Er führt das Wort *χριστιανός* auf *χρίειν*, „salben“, zurück und sagt: „Deswegen heißen wir Christen, weil wir mit dem Öle Gottes gesalbt werden.“

Die Erörterung über den Gottesglauben der Christen weist entsprechenden Ausführungen anderer Apologeten gegenüber namentlich insofern einen eigentümlichen Zug auf, als sie die subjektiven Bedingungen des Glaubens betont und auf die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der Gesinnung hinweist. Die Forderung des Freundes „Zeige mir deinen Gott“ lehnt Theophilus mit den Worten ab: „Zeige mir deinen Menschen, und ich will dir meinen Gott zeigen (vgl. Jak 2, 18). Dann zeige, daß die Augen deiner Seele sehen und die Ohren deines Herzens hören“ (1, 2). Wie das erblindete Auge das Licht der Sonne nicht sieht, so ist auch die vom Rost der Sünde überzogene Seele für das Licht der geistigen Sonne nicht empfänglich. Dem etwaigen weiteren Ansinnen „Beschreibe du mir, der du siehst, Gottes Gestalt“ begegnet Theophilus mit der Lehre: „Gottes Gestalt ist unaussprechbar, unerklärbar und

für fleischliche Augen unsichtbar; seine Herrlichkeit ist unerfaßbar, seine Größe unbegreifbar, seine Hoheit unserem Denken unerreichbar; seine Stärke ist unvergleichlich, seine Weisheit unerforschlich, seine Güte unnachahmlich, seine Mildtätigkeit unbeschreiblich" (1, 3). Der Name θεός bezeichnet nur eine Seite seiner Tätigkeit. „Er wird θεός genannt διὰ τὸ τεθεικέναι, weil er alle Dinge auf seine Festigkeit gegründet hat, und διὰ τὸ θέειν. Das aber ist so viel als laufen und bewegen und tätig sein und ernähren und lenken und leiten und beleben, alle Dinge nämlich" (1, 4)[1]. Erkannt wird Gott aus seiner Vorsehung und seinen Werken; die volle Erkenntnis seines Wesens aber bleibt dem Jenseits vorbehalten. „Wenn du rein und fromm und gerecht lebst, kannst du Gott sehen; wenn du das Sterbliche abgelegt und die Unsterblichkeit angezogen hast, dann wirst du Gott nach Verdienst sehen" (1, 7). „Weshalb glaubst du nicht? Weißt du nicht, daß der Glaube allen Dingen vorangeht? Denn welcher Landmann kann ernten, wenn er nicht zuvor den Samen der Erde anvertraut? Oder wer kann über das Meer fahren, wenn er sich nicht zuvor dem Schiffe und dem Steuermann anvertraut? Welcher Kranke kann geheilt werden, wenn er sich nicht zuvor dem Arzte anvertraut? Welche Kunst oder Wissenschaft kann man lernen, wenn man sich nicht zuvor dem Lehrer hingibt und ihm glaubt?" (1, 8.)

Auf Bitten seines Freundes selbst unternimmt es Theophilus in einer zweiten, weit umfangreicheren Schrift (38 Kapitel), seine erste Schrift zu ergänzen und zu erläutern (2, 1). Er gibt zunächst einen eingehenderen Nachweis von der Torheit des heidnischen Götzendienstes (2, 2—8) und stellt sodann den Fabeln der Mythographen die Lehre der Propheten, der „Männer Gottes und Träger des Heiligen Geistes", gegenüber (2, 9—38). Mit besonderer Einläßlichkeit wird über die Erschaffung der Welt und des Menschen gehandelt und der biblische Schöpfungsbericht in frei allegorisierender, aber vielfach geistvoller und tiefsinniger Weise ausgelegt und gewürdigt. Es folgt ein Bericht über den Sündenfall und seine Folgen und die früheste Geschichte der Menschheit bis zur Zerstreuung der Völker über die Erde[2].

[1] Die erstere dieser beiden Etymologien, θεοί = θέντες, findet sich bereits bei Herodot, Hist. 2, 52, und die letztere, ἀπὸ τοῦ θέειν (= ἰέναι ὁρμῇ), trägt schon Sokrates bei Plato, Cratylus c. 16, p. 397 D, vor. Auch auf die Verba θεᾶσθαι (θεωρεῖν), „schauen", und αἴθειν, „brennen", ist das Nomen θεός im Altertum zurückgeführt worden. Über die patristischen Deutungen des Wortes handelt eingehender, von theologischen Gesichtspunkten aus, Dion. Petavius, De theologicis dogmatibus, Paris. 1644—1650 u. ö., tract. 1, lib. 8, c. 8. In neuerer Zeit stellte namentlich v. Otto in einer Note zu Theoph., Ad Autol. 1, 4: Corpus apol. christ. 8, 12 - 14, ein reiches, wenngleich schon auf Grund der von Petavius gegebenen Nachweise mehrfacher Ergänzung fähiges Material zusammen.

[2] Die Behauptung „der Schriftsteller" (οἱ συγγραφεῖς), die Erde sei kugelförmig, wird als sehr fragwürdig hingestellt (2, 32).

Zum Schlusse werden einzelne Anweisungen der Propheten über die rechte Gottesverehrung und den gottgefälligen Lebenswandel ausgehoben, Anweisungen, für welche sogar die Autorität der Sibylle und das Zeugnis mancher hellenischer Dichter angerufen werden kann[1].

Die Reflexionen über den biblischen Schöpfungsbericht geben Theophilus auch zu weiteren Aufschlüssen über den Gottesglauben der Christen Anlaß. In seiner ersten Schrift war die Dreipersönlichkeit Gottes nur einmal andeutungsweise gestreift worden (1, 7). Nunmehr werden die drei ersten Tage vor Erschaffung der Sonne und des Mondes (Gen 1, 5—13) als ein Bild der Dreieinigkeit, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit, erklärt: *τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ* (2, 15). Hier wird zum ersten Male in der noch erhaltenen altkirchlichen Literatur das Wort *τριάς* zur Bezeichnung der drei göttlichen Personen gebraucht. Der Ausdrücke „Gott, Logos, Weisheit" hat Theophilus sich stets bedient, wo immer er die göttlichen Personen einzeln namhaft macht (1, 7; 2, 10 15 18). Von der Zeugung des Logos sagt er: „Da Gott seinen Logos in seinem eigenen Innern beschlossen (*ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις*) hatte, so zeugte er denselben mit seiner Weisheit, indem er ihn aus sich heraustreten ließ (*ἐξερευξάμενος*) vor dem Weltall. Diesen Logos hatte er zum Mitarbeiter (*ὑπουργόν*) bei seiner Schöpfung, und durch ihn hat er alles gemacht" (2, 10). Deutlicher heißt es an einer späteren Stelle: „Die Wahrheit stellt den Logos dar als stets im Herzen Gottes beschlossen (*ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*). Denn bevor irgend etwas ward, hatte Gott diesen zum Ratgeber (*σύμβουλον*), da er seine Vernunft und Einsicht ist. Als aber Gott schaffen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos, ihn aus sich heraussetzend (*προφορικόν*), als den Erstgeborenen vor aller Kreatur (Kol 1, 15), nicht als wäre er dadurch selbst des Logos entleert worden, sondern so, daß er auch nach der Zeugung mit seinem Logos stets in Verbindung blieb" (2, 22). Unverkennbar wird hier das ewige Sein des Logos in Gott als ein persönliches Sein bei Gott bestimmt. Der Unterschied zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und dem *λόγος προφορικός* — die Ausdrücke stammen von Philo von Alexandrien her — scheint unklar zu bleiben. Jedenfalls aber würde Theophilus antworten, der Logos sei insofern

[1] Zwei umfangreiche Sibyllenfragmente, zusammen 84 Verse, welche in schönen Worten für den Glauben an den e i n e n Gott eintreten, sind nur durch Theophilus (2, 36) aufbewahrt worden. Einzelne dieser Verse werden allerdings auch von andern Kirchenschriftstellern zitiert. In unsern Handschriften der „Oracula Sibyllina" aber kommen dieselben nicht vor. Vgl. etwa Geffckens Ausgabe der „Oracula Sibyllina", Leipzig 1902, 227 ff.

bei der Weltschöpfung aus Gott herausgetreten, als Gott durch den Logos „alles gemacht hat", der Logos also nunmehr durch das Weltall geoffenbart und bezeugt wird.

Auch die zweite Schrift vermochte Autolykus noch nicht zu überzeugen. Er will in der Lehre der Christen nur albernes Zeug erblicken, weil er die Schriften der Christen für ganz jung und neu hält (*οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰς εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφάς*, 3, 1). In einer dritten Schrift (30 Kapitel) versucht deshalb Theophilus das hohe Alter der biblischen Schriften nachzuweisen und gleichzeitig die Wertlosigkeit und Unsittlichkeit der von Autolykus sehr geschätzten heidnischen Literatur zu beleuchten. In Verfolg dieses letzteren Gedankens findet er Gelegenheit, zu den den Christen gemachten Vorwürfen einer zügellosen Geschlechtsgemeinschaft und des Genusses von Menschenfleisch Stellung zu nehmen. Die hellenischen Philosophen hätten allerdings diese Schandtaten gutgeheißen; die Christen, welche den Worten der Propheten lauschten, wollten nicht einmal ihre Phantasie mit solchen Dingen beflecken (3, 2—15). Was aber das Alter der Schriften der Christen angehe, so lasse sich unschwer zeigen, daß die Aufzeichnungen der Propheten über die Anfänge der Geschichte und der Literatur der Griechen, ja selbst über ihre Mythenzeit weit hinausreichen (3, 16—29). Moses müsse 900 oder auch 1000 Jahre vor dem Trojanischen Kriege gelebt haben (3, 21). Es wird auch eine Berechnung des Alters der Welt eingeflochten, und zwar werden im Anschluß an die Chronologie der Septuaginta von der Erschaffung der Welt bis zur Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft 4954 Jahre und von da bis zum Tode Mark Aurels 741 Jahre gezählt, so daß sich die Dauer der Welt beim Tode Mark Aurels auf 5695 Jahre beläuft (3, 24—28). Von der Zeit der Geburt Christi ist leider nicht die Rede.

Beachtung verdient, daß Theophilus in der dritten wie in der zweiten Schrift zwar hauptsächlich die Propheten als die Vertreter und Gewährsmänner der christlichen Wahrheit einführt, nicht selten aber, häufiger als andere Apologeten, auch auf die neutestamentlichen Schriftsteller Berufung einlegt. Die Evangelisten sind ihm nicht minder als die Propheten Gottesmänner und Geisteträger (2, 22; vgl. 2, 9); die einen wie die andern haben auf Antrieb des einen Geistes Gottes geredet (*διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι*, 3, 12). Johannes wird mit Namen angeführt und ausdrücklich den Geisteträgern zugezählt (2, 22). Überhaupt aber ist die Stimme des Evangeliums (*ἡ εὐαγγέλιος φωνή*) ein heiliges Wort (*ἅγιος λόγος*, 3, 13). Auch die Briefe des hl. Paulus werden öfters angezogen und mit den Schriften der Propheten und der Evangelisten auf eine und dieselbe Stufe gestellt (3, 14). Worte des ersten Timotheusbriefes und des Römerbriefes werden mit der Formel

eingeleitet: „das göttliche Wort gebietet“ oder „lehrt“ (*κελεύει* bzw. *διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος*, 3, 14)[1].

Theophilus schreibt leicht und ungezwungen, frisch und lebendig. Schon Hieronymus rühmte seinen zierlichen und gewählten Stil (elegantia, De vir. ill. 25). Ein besonderer Reiz seiner Darstellung liegt in der Fülle treffend gewählter Bilder. Wenn er selbst der Redekunst unkundig sein will (*ἰδιώτης τῷ λόγῳ*, 2, 1, jedenfalls nach 2 Kor 11, 6), so dürfte eben diese Wendung schon eine Reminiszenz aus der Rhetorenschule sein. Er hat augenscheinlich eine reiche und vielseitige Bildung genossen, wenngleich er freilich auch aus sekundären Quellen, Florilegien und Kompendien, schöpft und in seinen historischen und literarhistorischen Angaben sich manche Flüchtigkeiten zu schulden kommen läßt[2]. Überhaupt sind seine Bücher mit einer gewissen Eilfertigkeit hingeworfen worden. Athenagoras ging sorgfältiger zu Werke. Auch an philosophischem Geiste dürfte Theophilus sich mit Justin und Athenagoras nicht messen können. Überall aber zeugt seine Apologie von selbständigem Urteil. „Seine Gedanken sind nicht von der Oberfläche weggegriffen und leeren sich nicht in gemeiner Alltäglichkeit aus; der Verfasser hat vielmehr einen höheren Standpunkt eingenommen, wo er klaren Blickes die Wahrheit der christlichen Offenbarung durchdringt, ihre Gegensätze richtig mißt und beurteilt und mit vieler Lebendigkeit des Geistes und Fertigkeit der Sprache zur Anschauung zu bringen weiß.“[3]

Die alleinige Grundlage des Textes der drei Bücher „Ad Autolycum“ bildet Cod. Marcianus 496 saec. XI (olim peculium Cardinalis Bessarionis). Alle andern Handschriften haben sich als direkte oder indirekte Abschriften dieses Kodex erwiesen. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 496 f.

Die editio princeps besorgte J. Frisius bzw. C. Gesner, Zürich 1546. Über die späteren Ausgaben berichtet v. Otto in den Prolegomena seiner Ausgabe: Corpus apol. christ. 8, Jenae 1861, xxv ff. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, sind § 14, 4 angeführt worden. Während die früheren Herausgeber der drei Bücher sämtlich auf Abschriften des Cod. Marcianus angewiesen waren, hat v. Otto auf den Archetypus zurückgreifen können. Kleinere Beiträge zur Texteskritik lieferten L. Paul, Zu Theophilos Antiochenos: Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädagogik 113, 1876, 114—116. A. B. Cook, Theophilus ad Autolycum 2, 7: The Classical Review 8, 1894, 246—248.

Eine deutsche Übersetzung der drei Bücher gab J. Leitl, Kempten 1873: Bibl. der Kirchenväter.

[1] Die Bemühungen Harnacks in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 11, 1890, 17 ff, diese Stellen ihrer Beweiskraft für die kanonische Geltung der paulinischen Briefe zu entkleiden, mußten an dem Wortlaute *ὁ θεῖος λόγος* scheitern.

[2] Vgl. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 250 ff.

[3] Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 291.

K. Otto, Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. die histor. Theol. 29, 1859, 617—622. L. Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus: Jahrbb. f. protest. Theol. 1, 1875, 546—559. A. Harnack, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament: Zeitschr. f. Kirchengesch. 11, 1890, 1—21. G. Karabangeles, Ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία Θεοφίλου τοῦ Ἀντιοχέως (Inaug.-Diss.), Leipzig 1891, 8°. O. Groß, Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia, Leipzig 1895, 8°. Ders., Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia (Progr.), Chemnitz 1896, 4°. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 46, 1903, 81—141 195—213. A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen (Inaug.-Diss.), Leipzig 1904, 8°.

2. Der Verfasser der drei Bücher. — Ob die drei Bücher ihren nächsten Zweck, den Adressaten für das Christentum zu gewinnen, erreicht haben, muß dahingestellt bleiben. Über Autolykus ist sonst nichts bekannt. Über Theophilus sind wir etwas genauer unterrichtet. Aus den Büchern selbst ist zu ersehen, daß der Verfasser erst im Mannesalter vom Heidentume zum Christentum übertrat, und daß dieser Schritt die Frucht langen Nachdenkens und des Studiums der heiligen Schriften der Propheten war (1, 14). Hellenisch gebildet, wie vorhin bereits bemerkt, scheint der Verfasser auch einige Kenntnis des Hebräischen besessen zu haben, weil er sich wiederholt an die Erklärung hebräischer Wörter (Sabbat, Eden, Noe) wagt (2, 12 24; 3, 19). Wenn er gelegentlich der Beschreibung des Paradieses bemerkt: „Der Tigris und der Euphrat sind bei uns wohl bekannt, denn diese Flüsse sind in der Nähe unserer Landstriche“ (2, 24), so hat er damit wohl nicht nur seinen Wohnort, sondern zugleich auch seinen Geburtsort angedeutet. Für die Bestimmung seiner Zeit enthält die Berechnung des Alters der Welt im dritten Buche einen bedeutungsvollen Wink, insofern der am 17. März 180 erfolgte Tod des Kaisers Mark Aurel als terminus ad quem der Berechnung dient, als unterste Grenze des Alters der Welt angesetzt wird (3, 27 28). Dabei wird auf die sonst nicht bekannte Chronographie des Nomenklator Chryseros verwiesen, welche gleichfalls bis zum Tode Mark Aurels reichte, also auch erst nach dem 17. März 180 veröffentlicht worden sein kann (3, 27). Gehört demnach der Tod Mark Aurels für den Verfasser des dritten Buches schon der Vergangenheit an, so fällt die Gegenwart für ihn allem Anscheine nach in den Anfang der Regierung des Nachfolgers Mark Aurels. Die Zeit des Kaisers Commodus bleibt bei der Berechnung des Alters der Welt ganz außer Ansatz; es ist nicht nur von dem Tode dieses Kaisers nicht die Rede, es wird auch nicht für nötig erachtet, die Regierungsjahre desselben anzugeben und mitzuzählen. Diese Berechnung und mit ihr das dritte Buch muß also wohl aus dem Jahre 181/182 stammen. Die beiden ersten Bücher können, da sie nur in lockerer Verbindung

mit dem dritten Buche stehen, immerhin längere Zeit vorher geschrieben sein.

Nach dem Gesagten erscheint es sehr glaublich, wenn Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) und die gesamte spätere Tradition versichern, Theophilus, der Verfasser der drei Bücher an Autolykus, sei der Bischof Theophilus von Antiochien zur Zeit Mark Aurels gewesen. Eusebius bezeichnet diesen Theophilus als den sechsten in der Reihe der antiochenischen Bischöfe (Chron. ad a. Abr. 2185; Hist. eccl. 4, 20), und wenn Hieronymus bald „sextus Antiochensis ecclesiae episcopus" (De vir. ill. 25), bald „Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus" (Ep. 121. ad Algas., 6) schreibt, so gründet die Verschiedenheit der Zählung lediglich darin, daß Petrus, der erste Bischof von Antiochien, bald eingeschlossen, bald ausgeschlossen wird (vgl. Eus., Hist. eccl. 4, 20: ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων). Eusebius bietet jedoch auch nähere Angaben über die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des Theophilus, und diese Angaben scheinen auf den ersten Blick die Identifizierung des Apologeten Theophilus mit dem Bischofe Theophilus auszuschließen. In der Chronik des Eusebius wird nämlich die Erhebung des Theophilus auf den Bischofsstuhl in das Jahr 169 (ad a. Abr. 2185) und der Amtsantritt seines Nachfolgers Maximinus in das Jahr 177 gesetzt (ad a. Abr. 2193). Muß daraus gefolgert werden, daß Theophilus 177 bereits gestorben war — und man wird schwerlich zu der Annahme greifen wollen, er habe einen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erhalten, während er selbst noch unter den Lebenden weilte —, so ergibt sich ein Widerspruch mit den Schlußfolgerungen aus dem dritten Buche an Autolykus, laut welchen Theophilus 181/182 noch gelebt und geschrieben hat. Anderweitige Nachrichten über die Zeit des Episkopates Maximins liegen leider nicht vor. Es darf nur als feststehend gelten, daß Serapion, der Nachfolger Maximins, im Jahre 190/191 auf den Bischofsstuhl berufen worden ist[1].

Darüber kann kein Zweifel sein, daß das dritte Buch erst nach dem Tode Mark Aurels verfaßt ist, und es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als Eusebius einen Irrtum aufzubürden. Dodwell[2] behauptete oder vermutete wenigstens, der Irrtum des Eusebius bestehe in der Zuteilung der drei Bücher an Theophilus von Antiochien; nicht der antiochenische Bischof, sondern ein jüngerer Theophilus, etwa unter Kaiser Septimius Severus, sei der Verfasser dieser Bücher. Größeren Beifall fand mit Recht ein anderer Lösungsversuch. Ein Irrtum des Eusebius in der Chronologie der ältesten Bischöfe Antiochiens,

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 208—213.
[2] Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 171 182.

in der Datierung des Todes des Theophilus bzw. des Antrittes seines Nachfolgers, ist viel leichter zu erklären als ein Irrtum in der Persönlichkeit des Verfassers der drei Bücher. In der Bestimmung des Verfassers stehen überdies, wie schon angedeutet, auch alle späteren Zeugen auf seiten des Eusebius. Und wenn diese Tradition sich nicht über Eusebius hinaus zurückverfolgen läßt, so verliert dieselbe deshalb nichts an Glaubwürdigkeit, weil es auch nicht möglich ist, eine entgegengesetzte Überlieferung nachzuweisen[1]. Es dürfte deshalb geboten sein, an der Autorschaft des antiochenischen Bischofs festzuhalten, den Tod des Bischofs aber unter das Jahr 181/182 herabzurücken. Gleichwohl ist Erbes[2] in Dodwells Fußstapfen getreten und hat den Verfasser der drei Bücher in einem gleichnamigen, aber etwas jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des antiochenischen Bischofs gesucht, weil es unglaublich sei, daß die Herausgabe der Chronographie des Chryseros, die Veröffentlichung der Bücher an Autolykus und der Tod des Bischofs in so kurzen Zwischenräumen, „Schlag auf Schlag", einander gefolgt seien. Es ist indessen durchaus nicht nötig, den Tod des Bischofs Theophilus gleich nach der Veröffentlichung der Bücher an Autolykus anzusetzen, es genügt, die Amtsführung seines Nachfolgers Maximinus, über deren Dauer, wie angegeben, die Quellen schweigen, auf einige Jahre einzuschränken, etwa 185 bis 190/191. Daß aber Chryseros sowohl wie der Verfasser des dritten Buches an Autolykus alsbald nach Mark Aurels Tode geschrieben haben, wird durch den Text des genannten Buches selbst außer Zweifel gestellt, gleichviel ob Bischof Theophilus oder ein anderer Theophilus als Verfasser gelten soll[3].

A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus, Leipzig 1878, 42—44. Ders. in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 282—298: „Die Schriften des Theophilus mit Ausschluß des ihm beigelegten Evangelienkommentars." Ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 496—502; 2, 1, 208—213 319 f 534 f. C. Erbes, Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs: Jahrbb. f. protest. Theol. 5, 1879, 464—485 618 bis 653. (Von der Zeit des Bischofs Theophilus ist S. 483 ff und 618 ff die Rede.) Ders., Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien: ebd. 14, 1888, 611—656.

[1] Vor Eusebius hat unseres Wissens nur Laktantius den Verfasser der drei Bücher mit Namen genannt, ohne indessen dem Namen Theophilus irgend eine nähere Bestimmung beizufügen („Theophilus in libro de temporibus ad Autolycum scripto ait", Lact., Div. Instit. 1, 23).

[2] In „Jahrbb. f. protest. Theol." 5, 1879, 483 ff 618 ff; 14, 1888, 619 ff.

[3] Die von Dodwell und Erbes gegen die Autorschaft des Bischofs Theophilus erhobenen Bedenken sind, wie mir scheint, ausreichend gewürdigt und zurückgewiesen worden durch Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 287 ff.

3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. — In den Büchern an Autolykus nimmt Theophilus zu wiederholten Malen auf ein früher veröffentlichtes Werk Bezug, in welchem von der Schlange oder dem Teufel (2, 28), von den Genealogien der ersten Menschen (2, 30), von der Geschichte Noes und seiner Söhne (2, 30 31; 3, 19), vielleicht auch von heidnischen Göttersagen (3, 3) gehandelt wurde[1]. Der Titel des Werkes wird nicht angegeben. Dasselbe zählte aber mindestens zwei Bücher und das erste Buch führte den Sondertitel „Über die Geschichte". Dies ergibt sich aus den Worten, mit welchen Theophilus auf die Genealogien der ersten Menschen verweist: *ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν* (2, 30). Überbleibsel des Werkes scheinen nicht mehr vorzuliegen. Zwar hat der Antiochener Johannes Malalas, im 6. Jahrhundert, seiner Weltchronik neun Zitate aus dem „sehr weisen Chronographen Theophilus" eingeflochten, über die Schicksale der Io, über die späteren Könige Ägyptens, über Demokrit usw.[2] Ob jedoch Malalas aus dem fraglichen Werke des antiochenischen Bischofs geschöpft hat, ist sehr zweifelhaft; er kann auch einen viel späteren Schriftsteller gleichen Namens benutzt bzw. mit Theophilus von Antiochien verwechselt haben. Über die wirklichen Quellen der an tollen Irrtümern und abenteuerlichen Verzerrungen überaus reichen Weltchronik hat bisher nur sehr wenig ermittelt werden können[3].

Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) macht außer den drei Büchern an Autolykus noch folgende Schriften des Bischofs Theophilus namhaft: „eine Schrift mit dem Titel ‚Gegen die Häresie des Hermogenes' (*πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους*), in welcher er Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes gebraucht", „einige katechetische Schriften" (*τινὰ κατηχητικὰ βιβλία*) und „eine treffliche Abhandlung gegen Marcion" (*οὐκ ἀγεννῶς κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένος λόγος*). Auch über diese Schriften ist nichts Näheres bekannt. Die Abhandlung gegen Marcion darf nach Zahn[4] mit der alten antimarcionitischen Schrift identifiziert werden, welche der unbekannte Verfasser des „Dialogus Adamantii de recta in Deum fide" als Quelle benutzt hat. Der Häretiker Hermogenes kann wohl nur der gleichnamige Gnostiker sein, gegen

[1] Über das letztgenannte Zitat, 3, 3, vgl. Zahn in „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons" usf. 2, 1883, 6 A. 1.

[2] Siehe die Ausgabe der Chronographie des Malalas von L. Dindorf, Bonn 1831 (Corpus script. hist. Byzant.), 29 59 85 al. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 500.

[3] Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 326 f. H. Bourier, Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas, 2 Tle, Augsburg 1900, 8°.

[4] In „Zeitschr. f. Kirchengesch." 9, 1888, 230 ff. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 2, 1892, 420. — Die Vermutungen, welche Preuschen (1911) in Betreff der Abhandlung gegen Marcion vorgetragen hat, sollen Abs. 4 zur Sprache kommen.

welchen Tertullian zweimal zur Feder griff. Der Ausdruck *κατηχητικὰ βιβλία* ist sehr dehnbar. Er bezeichnet Schriften, welche nicht gegen Nichtchristen oder Häretiker gerichtet, sondern zur Unterweisung der Christen bestimmt sind[1]. Hieronymus hat statt *τινὰ κατηχητικὰ βιβλία* gesagt: „breves elegantesque tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes“ (De vir. ill. 25). Er hat damit das Wort *κατηχητικούς* in immerhin treffender Weise übersetzt und hat zugleich durch den Zusatz „breves elegantesque tractatus“ des Eusebius Angabe ergänzt.

Daß diese Ergänzung auf eigener Kenntnis der fraglichen Traktate beruht, wird im Hinblick auf den weiteren Verlauf des Berichtes des hl. Hieronymus nicht bestritten werden dürfen[2]. Hieronymus beschränkt sich nämlich nicht auf Wiederholung der von Eusebius angeführten Titel, nennt vielmehr noch zwei weitere unter dem Namen des antiochenischen Bischofs in Umlauf gewesene Schriften und weist auf die zwischen diesen Schriften und jenen Traktaten obwaltende Verschiedenheit des Stiles hin. „Legi“, fährt er fort, „sub nomine eius in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere“ (a. a. O.). Des Kommentars zu den Proverbien geschieht sonst nirgendwo mehr Erwähnung. Auf den Kommentar zu dem Evangelium ist Hieronymus selbst noch zweimal zurückgekommen. In der Vorrede seines Kommentars zum Matthäusevangelium vom Jahre 398 beschränkt er sich freilich darauf, als eine seiner Quellen „Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios“ namhaft zu machen, welche er vor vielen Jahren einmal gelesen habe. In einem Briefe vom Jahre 407 (?) aber (Ep. 121, ad Algas., 6) schreibt er: „Theophilus Antiochenae ecclesiae

[1] Vgl. Zahn, Forschungen usf. 2, 2 ff.

[2] Nach Zahn soll Hieronymus sich eine „sehr willkürliche, den Schein eigenen Wissens hervorrufende Zutat erlaubt haben“, wenn er die Traktate kurz und elegant nennt: „ersteres schloß er wohl daraus, daß Eusebius ihre Titel anzuführen nicht für nötig gefunden, das andere ist Übertragung der Beschreibung des antimarcionitischen Werkes bei Eusebius, welche Hieronymus nicht wiederholt hat, auf die namenlosen Schriften, welchen Eusebius kein Lob gespendet hatte“ (Zahn a. a. O. 2, 4). v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 117, ist der Auffassung Zahns durchaus beigetreten. Den geringen Umfang der Traktate hat vielleicht Eusebius selbst schon mit dem Worte *βιβλία* andeuten wollen. Die Abhandlung gegen Marcion aber bezeichnet Eusebius nicht als elegant, sondern als gediegen (*οὐκ ἀγεννῶς πεπονημένος λόγος*). Ausschlaggebend indessen erscheint der Umstand, daß Hieronymus noch zwei bei Eusebius nicht erwähnte Schriften unter des Theophilus Namen anführt und von ihnen bemerkt: „mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere“. Zahn und v. Sychowski müssen behaupten, Hieronymus sei durch den Bericht des Eusebius zu der Annahme geführt worden, daß die übrigen Schriften des antiochenischen Bischofs durch einen edlen oder geschmackvollen Stil sich auszeichneten (Zahn a. a. O. 2, 9; v. Sychowski a. a. O.). Aber von dem Stile dieser Schriften ist eben bei Eusebius nicht die Rede.

septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola (Luc. 16, 1 ff) in suis commentariis est locutus." Folgt ein längeres Zitat, in welchem die Parabel vom ungerechten Haushalter erklärt, und zwar seltsamerweise auf den Apostel Paulus, seine Bekehrung und seine Missionstätigkeit gedeutet wird. Dieser Mitteilung ist zu entnehmen, daß Theophilus bzw. der Verfasser des fraglichen Kommentars die Texte der vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie verschmolzen und diese Evangelienharmonie, nicht die Texte der vier Evangelien, exegetisch bearbeitet hatte. Die Frage, ob der Kommentar sich noch erhalten hat oder nicht, ist Gegenstand einer Kontroverse geworden, deren Geschichte wenigstens andeutungsweise vorgeführt werden soll.

Fragmente unter dem Namen eines meist nicht genauer bestimmten Theophilus finden sich in verschiedenen Katenen. Außer Theophilus von Antiochien kann namentlich auch Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) gemeint sein, und nicht ein einziges Fragment läßt sich mit irgendwelcher Sicherheit auf eine der verlorengegangenen Schriften des antiochenischen Bischofs zurückführen. Näheres bei Zahn. Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 234—256; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 500—502. Über das bei de Otto, Corpus apol. christ. 8, 327 f, abgedruckte Scholion zu Cant. 3, 9 siehe Zahn a. a. O. 238 ff.

4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar. — M. de la Bigne hat 1575 unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien einen lateinischen Evangelienkommentar herausgegeben, welcher vier Bücher umfaßt und kürzere oder längere Scholien allegorisierenden Inhaltes zu ausgewählten Stellen der vier Evangelien enthält. Die Handschrift, welche de la Bigne benutzte, eignete dieses Werk dem Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) zu. In dem dritten, dem Lukasevangelium gewidmeten Buche fand sich jedoch jene Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, welche Hieronymus unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien mitteilt (s. Abs. 3), und mit Rücksicht hierauf glaubte de la Bigne sich berechtigt, dem ganzen Werke bzw. dem ersten Buche desselben den Namen „Theophilus patriarcha Antiochenus" vorzusetzen. Die von einigen früheren Gelehrten verteidigte Annahme, das Werk sei wirklich Eigentum des antiochenischen Bischofs, wich in der Folge ziemlich allgemein der Ansicht, daß es sich vielmehr um eine Kompilation handle, welche von einem Lateiner des 5. Jahrhunderts gefertigt worden sei. v. Otto, welcher eine neue Ausgabe veranstaltete, gab das Urteil ab: „Haec scholia allegorica ex plurium doctorum ecclesiae commentationibus a recentiore quodam scriptore latino paullo post medium saeculum quintum, si vere auguror, contexta sunt."[1] Zahn unternahm es (1883), mit dem gewohnten Auf-

[1] de Otto, Corpus apol. christ. 8, 1861, Praef. VIII.

wande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn den Beweis zu erbringen, daß diese Scholien mit dem von Hieronymus beschriebenen Evangelienkommentar zu identifizieren und, abgesehen von einigen späteren Interpolationen, dem antiochenischen Bischofe zuzuerkennen seien. Harnack vertrat (1883) Zahn gegenüber in eingehender und schlagender Weise das Urteil v. Ottos. Zahn blieb jedoch (1884) bei seiner These, indem er mit erhöhtem Nachdruck betonte, es sei zu unterscheiden zwischen dem Verfasser des Kommentars, Theophilus, und einem späteren Interpolator. Sanday (1885) schlug sich auf die Seite Harnacks. Hauck (1884) wollte vermitteln und dartun, der Kommentar könne zwar nicht Theophilus von Antiochien beigelegt, wohl aber bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufgerückt werden. Bornemann (1889) wies diese Aufstellung zurück und legte von neuem eine Lanze für die Anschauung Harnacks ein.

In der Tat ist der Versuch Zahns als völlig gescheitert zu betrachten. Das von de la Bigne herausgegebene Werk kann nicht der Evangelienkommentar sein, welchen Hieronymus in Händen hatte, weil dasselbe nicht eine Evangelienharmonie, sondern die Texte der vier Evangelien der Erklärung zu Grunde legt (vgl. Abs. 3). Eigentum des alten Bischofs von Antiochien aber kann dasselbe noch viel weniger sein, weil es sich als eine schlecht geordnete Sammlung allegorisierender Exegesen aus Cyprian, Hieronymus, Ambrosius, Pseudo-Arnobius dem Jüngeren, Augustinus erweist. Die erwähnte Deutung der Parabel vom ungerechten Haushalter ist dem Briefe des hl. Hieronymus (Abs. 3) entnommen. Gleich nach Erscheinen der Schrift Zahns (1883) wurden drei Handschriften des Kommentars ans Licht gezogen, welche keinen Verfasser namhaft machen, aber dem Texte einen Prolog voraufschicken, welcher in der Ausgabe de la Bignes fehlt. In diesem Prologe bezeichnet der Verfasser selbst sein Werk als ein aus älteren Auslegern zusammengetragenes Florilegium. Wie die Biene aus allerlei Blumen Waben bereite (apis favos de omnigenis floribus operatur), so habe er aus den Interpreten der Heiligen Schrift ein geistliches Büchlein zusammengestellt (tractatoribus defloratis opusculum spiritale composui). Er stellt sich damit ausdrücklich in die Reihe der Epigonen und Plagiatoren, der Vertreter einer eigenen Art exegetischer Schriftstellerei, wie sie in der abendländischen Kirche seit dem 5. Jahrhundert zur Ausbildung und Blüte gelangte. Vor der Mitte des 5. Jahrhunderts kann das Werk nicht wohl verfaßt sein. Harnack verwies es in die Jahre ca. 470—529, Bornemann wollte den Zeitraum ca. 470—650 offen gehalten wissen. Mit Spuren, welche auf Südgallien hindeuten, rechnen beide Forscher.

Der Kommentar ward zuerst herausgegeben von M. de la Bigne, Bibliotheca SS. Patrum, Paris. 1575, 5, 169—192. Auf diesem Drucke fußen die Ausgaben von de Otto, Corpus apol. christ. 8, 1861, 278—326, und von Zahn,

Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 1883, 29—85. Die Handschrift, aus welcher de la Bigne schöpfte, ist verschollen. Über einen Codex Bruxellensis saec. VII vel VIII siehe Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 4, 1883, 159—175, und Pitra, Analecta sacra 2, 1884, 624—634. Pitra gibt eine vollständige Kollation der Brüsseler Handschrift mit der Ausgabe Zahns. Gleichzeitig hat Pitra auf zwei andere Handschriften aufmerksam gemacht, einen Cod. Vaticanus saec. IX und einen Cod. Carnotensis vetustissimus (a. a. O. 649—650). Auch diese beiden Handschriften enthalten den Prolog, welchen Harnack a. a. O. 166 f und Pitra a. a. O. 626 nach der Brüsseler Handschrift veröffentlichten.

Th. Zahn, Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 2, Erlangen 1883. Vgl. Zahn ebd. Tl 3, 1884, 198—277 („Nachträge zu Theophilus"), und in „Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben" 5, 1884, 626—628; 6, 1885, 37—39. A. Harnack, Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien: Texte und Untersuchungen usf. 1, 4, Leipzig 1883, 97 bis 176. Ders., Der falsche Theophilus und Claudianus Mamertus: Theol. Literaturzeitung 1886, 404 f. W. Sanday, A commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch: Studia Biblica, Oxford 1885, 89—101. A. Hauck, Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 5, 1884, 561—568. W. Bornemann, Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. Kirchengesch. 10, 1889, 169—252. H. Quentin, Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche: Revue Bénéd. 24, 1907, 107—109. Das Explicit einer Rheimser Handschrift (Nr 427) des Kommentars besagt, Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) sei Veranlasser (nicht Verfasser) des Werkes gewesen, und Quentin hält es für möglich, daß die von Gennadius, De vir. ill. 30, ohne Angabe des Titels verzeichnete Schrift des Johannes unser Kommentar sei. Quentins Frage aber, ob der Kommentar Johannes beigelegt werden könne, wird mit Sicherheit zu verneinen sein. Über eine unbeachtet gebliebene Leipziger Handschrift des Kommentars siehe Helssig, Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, 529—536. Die Mitteilung und die Frage Quentins hat Helssig übersehen.

Das Rätsel, welches der von Hieronymus benutzte Evangelienkommentar unter des Theophilus Namen bietet, hat E. Preuschen, Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 12, 1911, 243—269, durch den Hinweis auf eine armenisch überlieferte „Erklärung des Evangeliums" (ἑρμηνεία τοῦ εὐαγγελίου) seiner Lösung näher bringen wollen. Diese bisher kaum beachtete Schrift ist gedruckt unter den 1836 zu Venedig von den Mechitaristen in vier Bänden herausgegebenen armenischen Werken Ephräms des Syrers, und zwar steht sie hier (Bd 2, 261—345) unmittelbar hinter dem früher, bei Tatian, wiederholt genannten, auch nur armenisch erhaltenen Kommentar Ephräms zu Tatians Diatessaron. Der armenische Text auch der „Erklärung des Evangeliums" gibt sich deutlich als Übersetzung einer syrischen Vorlage zu erkennen. Die syrische Vorlage aber soll nach Preuschen nicht das Original, sondern eine Übersetzung aus dem Griechischen gewesen sein, und die Schrift soll nicht Ephräm angehören, sondern einem griechischen Antimarcioniten aus dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts. Auf Grund der Evangelien bekämpft nämlich der Verfasser den von Marcion in seiner (sonst nicht bekannten) Schrift Προευαγγέλιον vorgetragenen Dualismus. Die Welt und die Materie könne nicht durchaus schlecht sein, wenn sie vom Herrn in seinen Parabeln als Bild geistiger Wahrheiten, als Symbol des Glaubens oder der

christlichen Lehre verwertet werde. Und das Evangelium könne nicht als etwas schlechthin Neues in die Welt eingetreten sein, wenn seine Grundgedanken sich mit dem Alten Testamente berührten (gegen Schluß S. 268 drückt Preuschen über den Inhalt und die Tendenz der Schrift sich etwas deutlicher aus als gegen Anfang S. 246 f). Zitate aus den Evangelien bilden das Gerippe der Schrift, und diese Zitate sind es, aus welchen Preuschen seinen Beweis ableitet für die beiden Sätze, die Schrift sei nicht syrisch, sondern griechisch abgefaßt worden, und sie sei nicht in den Tagen Ephräms, sondern etwa zur Zeit des Kaisers Commodus entstanden, vermutlich zu Antiochien oder in Palästina. Durch den sonstigen Inhalt der Schrift würden die aus den Evangelienzitaten gewonnenen Ergebnisse nur bestätigt. — Der von Hieronymus benutzte Evangelienkommentar lenkt schließlich Preuschens Blick auf Theophilus von Antiochien. Die Vermutung, in der „Erklärung des Evangeliums", deren jetzige Aufschrift jedenfalls erst späterer Hand entstamme, liege die von Eusebius bezeugte Abhandlung des Theophilus gegen Marcion (s. Abs. 3) vor, sei um so verlockender, als sie vielleicht auch einiges Licht werfe in das Dunkel jenes Evangelienkommentars. Man hätte anzunehmen, daß das exegetische Material der Abhandlung gegen Marcion die Grundlage zu einem nach Theophilus benannten Evangelienkommentar abgegeben habe, wenngleich freilich das von Hieronymus aufbewahrte Bruchstück des Kommentars der wiedergefundenen Abhandlung gegen Marcion fremd sei. — Preuschen selbst kann sich nicht verhehlen, daß es richtiger sein möchte, „den schlüpfrigen Boden solcher Kombinationen nicht zu betreten und sich lieber mit dem Erreichbaren zu begnügen" (S. 269). Eine genauere Erforschung, Übersetzung und Bearbeitung der „Erklärung des Evangeliums" wäre allerdings sehr wünschenswert und anscheinend auch lohnend. Bevor jedoch wenigstens die Ursprache und die Abfassungszeit mehr oder weniger sichergestellt worden, Fragen, die meines Erachtens auf Grund von Evangelienzitaten überhaupt nicht entschieden werden können, sind weitere Mutmaßungen nicht am Platze.

Endlich noch ein Wort über G. Loeschcke, Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus: Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche, Stück 4, Berlin 1908. Aus der weitgehenden Übereinstimmung der Vaterunsererklärungen von Tertullian (De oratione), Cyprian De dominica oratione), Chromatius von Aquileja (Tract. in Matth. 13—14) und Hieronymus (Comm. in Matth.) folgerte Loeschcke, daß diesen vier Erklärern eine gemeinsame Quellenschrift, eine ältere Vaterunsererklärung vorgelegen habe. Aus einer Stelle bei Chromatius (Tract. 14, 7) schien sich überdies zu ergeben, daß die Quellenschrift in griechischer Sprache abgefaßt war, und da Hieronymus (a. a. O., Praef.) den Kommentar des Theophilus von Antiochien unter seinen Quellen aufführt, so schien auch jeder Zweifel über die Person des Verfassers beseitigt zu sein. Die Kritik hat indessen Loeschckes Kombinationen, soviel ich sehe, fast einstimmig abgelehnt; vgl. namentlich F. Lauchert in „Theol. Revue" 1909, 435 ff; G. Krüger in „Theol. Literaturzeitung" 1909, 137 ff. Nicht einmal die Existenz einer Quellenschrift hat bewiesen werden können, geschweige denn die Abfassung durch Theophilus. Das wiederholte Zusammentreffen der vier späteren Erklärer, welches auch früher nicht unbemerkt geblieben ist, will auf anderem Wege begriffen sein. Eine Vaterunsererklärung des Theophilus könnte nur etwa in jenem Evangelienkommentar gestanden haben, dessen Echtheit schon Hieronymus in Zweifel zog.

§ 24. Der Brief an Diognet.

(1. Inhalt. 2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. 3. Herkunft des Briefes. 4. Die Handschrift. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen.)

1. Inhalt. — Abgesehen von den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien und etwa noch dem Dialoge des Minucius Felix pflegt kein anderes Erzeugnis der ältesten kirchlichen Literatur so sympathische Aufnahme zu finden, ja so warme Begeisterung zu wecken wie der Brief an Diognet. Möhler[1] schrieb: „Es dürfte hart zu entscheiden sein, was in diesem Briefe überwiegend sei, die Kunst des Apologeten in der Auffassung, Behandlung und Durchführung des Stoffes oder die dogmatische Gründlichkeit, welche nicht bloß die apostolische Lehre in aller Einfachheit vorträgt, sondern öfter sogar im begeisterten Schwunge zu einer Art heiliger Mystik sich erhebt, wo er Incidenzpunkte des christlichen Dogmas und Lebens entfaltet." Ein neuerer Beurteiler[2] fügt bei: „Noch mehr als der Inhalt fesselt der Reiz der Darstellung. Klarheit des Stils, rhythmischer Satzbau, stetig fortschreitende Gedankenentwicklung, Kraft und Eindringlichkeit der Sprache, Feuer und Lebendigkeit der Schilderung sind hier in schönster Harmonie verbunden. Die edle Einfalt, der ruhige, aller Polemik fremde Ton im Verein mit der feinen klassischen Bildung des Autors, welche sich in jeder Zeile verrät, die innige Empfindung und Glaubensfestigkeit, die harmonische Verbindung von Glauben und Wissen, von Erkenntnis und Leben, die Opferfreudigkeit in der Hoffnung auf ewigen Lohn und das Siegesbewußtsein angesichts der Christenverfolgungen: das alles macht auf den Leser einen unbeschreiblichen Eindruck und lädt ihn immer wieder zur erneuten Lektüre ein."

Ein hochgestellter Heide namens Diognet hat einen christlichen Freund um näheren Aufschluß über das Christentum gebeten. „Du hast, wie ich sehe, erlauchter Diognet (*κράτιστε Διόγνητε*)", so lauten die Eingangsworte des Briefes, „einen überaus großen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigst dich ganz genau und sorgfältig über dieselben: was das für ein Gott sei, auf welchen sie so großes Vertrauen setzen und in dessen Dienst sie sämtlich diese Welt geringschätzen und den Tod verachten und weder die von den Heiden angenommenen Götter als solche anerkennen noch auch

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie **1**, 170.

[2] H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, Freiburg i. Br. 1882, 5. Ähnlich wie die Theologen urteilen die Philologen. Norden, Die antike Kunstprosa[2], Leipzig 1909, 2, 513 A. 2, zählt den Brief „zu dem Glänzendsten, was von Christen in griechischer Sprache geschrieben worden ist". v. Wilamowitz-Moellendorff hat den Brief in sein „Griechisches Lesebuch", Berlin 1902, aufgenommen: Text 356—363; Erläuterungen 225—227.

dem Aberglauben der Juden huldigen, und was das für eine Liebe sei, welche sie gegeneinander tragen, und warum denn eigentlich diese neue Menschengattung und Religionsübung erst jetzt ins Leben getreten sei und nicht schon früher."

Nachdem der Briefsteller die Gnade und den Segen Gottes für sich und für den Adressaten erfleht, wendet er sich gegen den Götzendienst der Heiden und den Aberglauben der Juden. Die heidnischen Götter sind seelenlose Gebilde aus Holz, Ton, Stein und Metall. Ihnen abgöttische Verehrung zu bezeigen, widerstreitet der gesunden Vernunft, und der Kult, welcher ihnen von seiten der Heiden erwiesen wird, ist nicht sowohl eine Huldigung als vielmehr eine Beschimpfung (c. 2). Aber auch dem Gottesdienste der Juden können die Christen sich nicht anschließen. Mag der Glaube an einen Gott volle Anerkennung verdienen, so ist doch der ganze Geist der jüdischen Gottesverehrung verwerflich. Insofern die Juden meinen, Gott bedürfe ihrer Opfergaben, steht ihr Gottesdienst auf keiner höheren Stufe als der heidnische Fetischdienst, und die hohle Äußerlichkeit in der Beobachtung des mosaischen Zeremonialgesetzes ist sinnlos und lächerlich (c. 3—4).

Anstatt nunmehr auf den Ursprung und das Wesen der christlichen Religion einzugehen, läßt der Verfasser zunächst eine Schilderung des eigentümlichen Lebenswandels der Christen folgen (c. 5—6). Ihr Leben soll im voraus schon Zeugnis geben von der Erhabenheit und Göttlichkeit ihrer Religion. „Die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch äußere Gebräuche von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen nirgendwo besondere Städte, sie bedienen sich keiner eigentümlichen Sprache und sie führen auch keine auffällige Lebensweise. Sicher ist diese ihre Lehre nicht durch den Witz und Scharfsinn erfinderischer Menschen ausgeklügelt worden; sie steifen sich überhaupt nicht auf Menschenweisheit, wie einige es tun. Sie bewohnen Städte von Griechen und von Barbaren, wie es sich bei einem jeden gerade trifft; in der Kleidung, in der Nahrung und in der sonstigen Lebensart schließen sie sich der Landessitte an, legen aber dabei ein wunderbares und anerkanntermaßen überraschendes Verhalten in ihrem bürgerlichen Wandel an den Tag. Sie bewohnen eigene Heimatsorte, aber nur wie Beisassen; sie haben Teil an allem wie Bürger, und sie ertragen alles wie Fremdlinge; jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen eine Fremde. Sie heiraten wie alle andern und erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten Kinder nicht aus. Den Tisch haben sie gemeinsam, aber nicht das Ehebett[1]. Sie sind im Fleische,

[1] Ich lese mit Funk, Patres apostol., Tub. 1901, 1, 398, *κοίτην*. Vgl. Tert., Apol. c. 39: „Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores."

leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und in ihrem eigenen Lebenswandel überbieten sie die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; man tötet sie und führt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden Mangel an allem und haben Überfluß an allem. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung verherrlicht; sie werden verlästert und gleichwohl als gerecht befunden. Man schmäht sie und sie segnen; man verhöhnt sie und sie erweisen Ehre. Sie tun Gutes und werden als Missetäter zum Tode verurteilt, und zum Tode verurteilt freuen sie sich, wie wenn sie zum Leben geführt würden. Von den Juden werden sie als Fremdlinge (ἀλλόφυλοι) angefeindet und von den Heiden werden sie verfolgt; aber den Grund ihres Hasses anzugeben, sind die Feinde nicht imstande. Um es kurz zu sagen, was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet und die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie stammt nicht aus dem Leibe; auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar ist die Seele in dem sichtbaren Leibe eingeschlossen; auch die Christen kennt man zwar als in der Welt befindlich, aber ihre Religion bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, wiewohl sie ihm kein Unrecht zufügt, weil es durch sie gehindert wird, seinen Lüsten zu frönen; auch die Welt haßt die Christen, wiewohl sie ihr kein Unrecht zufügen, weil die Christen den Lüsten der Welt sich widersetzen. Die Seele liebt das feindselige Fleisch und seine Glieder; auch die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, sie aber hält den Leib zusammen; auch die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten, sie aber halten die Welt zusammen. Unsterblich, wohnt die Seele in einem sterblichen Gezelte; auch die Christen weilen im Vergänglichen, der Unvergänglichkeit im Himmel entgegensehend. Schlecht bedient mit Speise und Trank, wird die Seele kräftiger; auch die Christen, mit dem Tode bestraft, wachsen Tag für Tag an Zahl. In diese Stellung hat sie Gott hineinversetzt, und sie haben keine Befugnis, sich derselben zu entziehen."

An diese Darstellung des Lebenswandels der Christen reiht sich nunmehr eine kurze Belehrung über den göttlichen Ursprung des Christentums an (c. 7—8, 6). Gott selbst, der Schöpfer und Herr des Weltalls, hat seinen heiligen und unerfaßbaren Logos unter den Menschen Wohnung nehmen lassen, um in ihren Herzen ein Reich der Milde und der Liebe zu gründen. Es sind überirdische Mächte, welche in dem Heldentode der christlichen Glaubenszeugen und in der unablässigen Zunahme der Christenschar zu Tage treten. „Das

ist offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft, das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart" (c. 7, 9).

Warum aber ist dieses Gottesreich erst so spät auf Erden erschienen? Weil die Menschen zur Aufnahme desselben erst vorbereitet werden sollten. Es sollte ihnen selbst ihre Erlösungsbedürftigkeit zum Bewußtsein gebracht werden, bevor Gott den Erlösungsratschluß, welchen er von Anfang an gefaßt, aber einzig und allein seinem geliebten Sohne mitgeteilt hatte, in das Werk setzte. Sobald die vorherbestimmte Zeit gekommen war, „gab Gott seinen eigenen Sohn dahin als Lösegeld für uns, den Heiligen für die Missetäter, den Sündelosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anderes vermochte unsere Sünden zu bedecken als seine Gerechtigkeit? In wem konnten wir Missetäter und Gottlose gerechtfertigt werden als allein im Sohne Gottes? O welch süßer Tausch! o welch unerforschbares Walten! o welch unerwartete Wohltaten! Auf daß die Missetat vieler in einem Gerechten verhüllt würde und die Gerechtigkeit eines einzigen viele Missetäter rechtfertige!" (c. 9.)

Der Brief mündet schließlich in einen Appell an Diognet. Seinem Interesse für das Christentum wird überaus hoher Lohn, Erkenntnis, Liebe und Gottähnlichkeit in Aussicht gestellt (c. 10)[1].

2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. — In der einzigen Handschrift (des 13. oder 14. Jahrhunderts), durch welche der Brief an Diognet überliefert ist, folgt auf das vorhin als Schluß bezeichnete Kapitel 10 noch ein weiteres Stück, welches in den Ausgaben als Kapitel 11 und 12 gezählt zu werden pflegt. Dasselbe enthält eine Beschreibung des von den Aposteln verkündeten Heilsweges. Der Verfasser betont, daß er nicht als Dolmetsch menschlicher Weisheit rede, sondern als „Schüler der Apostel" (*ἀποστόλων μαθητής*). Die Gnaden und Segnungen des Erlösungswerkes werden nur den Gläubigen zuteil, den Jüngern der Wahrheit, welche an der Erbschaft der überkommenen Lehre treu festhalten. Die Erkenntnis allein indessen bläht auf, während die Liebe erbaut. Erkenntnis und Leben stehen in innigster Wechselbeziehung und bedingen sich gegenseitig; nicht umsonst waren im Paradiese der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens nebeneinander gepflanzt. Die wahrhaft Gläubigen gleichen fruchtbeladenen Bäumen, mit Erkenntnis und mit Tugend reich geschmückt.

[1] Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet 2 ff, hat eine mehrfach abweichende Auffassung des Briefes vertreten. Der Grund der Differenzen liegt hauptsächlich darin, daß Kihn in den Kapiteln 11 und 12, welche ohne Zweifel unecht sind (s. Abs. 2), „einen integrierenden und notwendigen Bestandteil des Briefes" erblickt (S. 55).

Wie schon der erste Herausgeber des Briefes, Henricus Stephanus (1592), erkannt hat, sind diese Kapitel 11 und 12 ein abgerissenes Bruchstück, welches ursprünglich einem ganz andern Zusammenhange angehört hat und nur durch irgend einen Zufall an seine jetzige Stelle verschlagen worden ist. Der Schreiber der Handschrift hat selbst zu dem letzten Worte des Kapitels 10 am Rande vermerkt, daß seine Vorlage an dieser Stelle eine Lücke aufgewiesen habe (*καὶ ὧδε ἐγκοπὴν εἶχε τὸ ἀντίγραφον*). Das Thema des Briefes, wie es zu Eingang aufgestellt und abgegrenzt wird, ist mit c. 10 erschöpft. Eine natürliche Gedankenverbindung zwischen c. 1—10 und c. 11—12 will sich nicht ermitteln lassen. Dagegen ist die Verschiedenheit des Stils kaum zu verkennen: c. 1—10 herrscht bei aller Gewähltheit und Lebendigkeit gleichwohl schlichte Einfachheit und durchsichtige Klarheit; c. 11 bis 12 ist der Ausdruck gesucht und gezwungen, dunkel und schwierig. Der Brief c. 1—10 will nur ein Antwortschreiben sein auf vorgelegte Fragen; der Verfasser von c. 11—12 tritt als „Lehrer der Heiden" (*διδάσκαλος ἐθνῶν*) auf. Nicht weniger befremdend ist der Wechsel der Adresse: c. 1—10 ist die Rede an den einen Fragesteller gerichtet; c. 11—12 wendet sie sich ganz allgemein an solche, „die da im Begriffe stehen, Schüler der Wahrheit zu werden". Wäre bereits von der Entstehungszeit des Briefes gehandelt worden, so würde sich noch beifügen lassen, daß es c. 11—12 auch an Spuren einer späteren Zeit nicht fehlt; es wird von denjenigen gesprochen, „welche die Gelöbnisse des Glaubens nicht brechen und die Grenzmarken der Väter (*ὅρια πατέρων*) nicht überschreiten". Paulus wird „der Apostel" (*ὁ ἀπόστολος*) genannt u. dgl. mehr.

Die Kapitel 11 und 12 sind demnach ein fremdes Anhängsel. Jacobi und Meyer haben auf rhythmische Formen und Reime in diesen Kapiteln aufmerksam gemacht, wie sie sonst in Predigten oder überhaupt in gehobener Rede vorzukommen pflegen[1]. Bunsen und Dräseke sprachen die Vermutung aus, das Bruchstück gehöre Hippolytus von Rom an und habe ursprünglich den Epilog der „Philosophumena" Hippolyts gebildet, welchen in der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift der eigentliche Abschluß fehle. Bonwetsch konnte zahlreiche und bemerkenswerte Koincidenzen zwischen unserem Stücke und den Schriften Hippolyts aufzeigen, wollte jedoch auf Bestimmung des ehemaligen Standortes des Stückes verzichten. di Pauli empfahl noch einmal die Hypothese Bunsens und Dräsekes[2].

[1] J. L. Jacobi, Zur Gesch. des griechischen Kirchenliedes, in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 5, 1882, 198—200. W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Berlin 1905, 2, 116 f.

[2] N. Bonwetsch, Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1902, 621—634. A. Frhr di Pauli, Die Schlußkapitel des Diognetbriefes: Theol. Quartalschr. 88, 1906, 28—36.

3. Herkunft des Briefes. — Der Brief an Diognet ist, wie schon bemerkt, nur in einer einzigen Handschrift, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, auf uns gekommen. Dieselbe umfaßt oder umfaßte — sie ist im Jahre 1870 zu Grunde gegangen — hauptsächlich Werke Justins des Märtyrers und bezeichnete auch den Brief an Diognet durch die Unterschrift τοῦ αὐτοῦ als ein Werk Justins. Im Vertrauen auf die handschriftliche Angabe wurde der Brief 1592 durch Henricus Stephanus als ein Werk Justins herausgegeben und nun ein Jahrhundert lang unbestritten als solches anerkannt. Tillemont[1] war der erste — er beruft sich auf das Urteil eines andern Gelehrten: „une personne habile et judicieuse" —, welcher das Zeugnis der Handschrift anfocht und verwarf, und eines seiner Argumente wenigstens war zutreffend und ausschlaggebend: „Le style si magnifique et si éloquent de cette lettre s'élève beaucoup au-dessus de celui de S. Justin." Die goldene Klassizität und Pracht der Sprache unseres Briefes steht zu der nachlässigen und alles Schmuckes und Schwunges entbehrenden Schreibweise Justins in unvereinbarem Gegensatz. Es ist nicht eine Verschiedenheit, wie sie in der Eigentümlichkeit des behandelten Stoffes oder in der Besonderheit der jedesmaligen Tendenz des Autors oder auch in der Differenz der Abfassungszeit ihre Erklärung finden könnte. Es ist vielmehr ein Gegensatz, welcher eine Verschiedenheit der schriftstellerischen Individualität unabweisbar fordert. Aber auch der Inhalt des Briefes zeigt den Anschauungen Justins gegenüber neben manchen Berührungspunkten bedeutsame Abweichungen[2].

Der Handschrift ist demnach nur die Tatsache zu entnehmen, daß der Brief im 13. oder 14. Jahrhundert vorhanden war und Justin zugeschrieben wurde. Die Versuche, das Alter der Vorlage der Handschrift zu ermitteln und damit die Bezeugung des Briefes weiter zurückzudatieren, leiden an großer Unsicherheit[3]. Nun ist aber diese Handschrift nicht nur die alleinige Grundlage für die Rezension des Textes, sondern zugleich auch die einzige Quelle all unseres Wissens um den Brief. Irgendwelche andere Überlieferung liegt nicht vor. Eusebius, Hieronymus und andere, von welchen man Aufschlüsse erwarten möchte, beobachten das tiefste Schweigen. Weder im Alter-

[1] Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 2, 2e éd., Paris 1701, 372: vgl. 494.

[2] Siehe Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet 8—10.

[3] Kihn a. a. O. 42—44 glaubte zwei Randglossen der Handschrift zu unserem Briefe (cc. 8 und 12) und mit ihnen den gesamten Text der Handschrift in die Jahre 370—431 verweisen zu können. Harnack, in „Texte und Untersuchungen" 1, 1—2, 1882, 79 ff 162 f, wollte aus dem Inhalte der Handschrift und ihrem Verhältnisse zu andern Sammlungen von Werken Justins den Schluß ableiten, daß der Archetypus der Handschrift spätestens aus dem 7. Jahrhundert stammen müsse.

tum noch im Mittelalter hat irgend jemand des Briefes an Diognet Erwähnung getan. Für die Feststellung der Ursprungsverhältnisse des Briefes ist die Forschung infolgedessen lediglich auf den Text oder auf sog. innere Gründe angewiesen, und da bestimmtere chronologische Anhaltspunkte in dem Texte nicht zu finden sind, so ist der Mutmaßung ein sehr weiter Spielraum gewährt.

Während Tillemont die Abfassung des Briefes vor die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 verlegen zu sollen meinte, versuchte Overbeck (1872) den Brief als ein Erzeugnis der nachkonstantinischen Zeit zu erweisen[1]. Die Argumentation Tillemonts konnte freilich nicht befriedigen. Wenn von der jüdischen Gottesverehrung in der Form der Gegenwart gehandelt wird (προσάγουσιν usf., c. 3—4), so folgt daraus noch nicht der Fortbestand der jüdischen Opfer zur Zeit des Verfassers; wenn das Christentum als eine neue Institution bezeichnet wird (c. 1 2 9 11), so ist damit noch nicht auf die Tage des 1. Jahrhunderts hingewiesen, und wenn der Verfasser sich einen „Schüler der Apostel" nennt, so bietet dieser Ausdruck überhaupt keine Handhabe zu einer näheren Zeitbestimmung, ganz abgesehen davon, daß derselbe nur in dem unechten Anhängsel des Briefes (c. 11) vorkommt. Aber auch die These Overbecks ist mit Recht fast allgemeinem Widerspruch begegnet. Die Kapitel 5 und 7 des Briefes tragen gar zu deutliche Merkmale der Epoche der Christenverfolgungen und können unmöglich nach dem Toleranzedikte vom Jahre 313 geschrieben sein.

Daß der Verfasser entweder im 2. oder im 3. Jahrhundert gelebt hat, dürfte jetzt von niemanden mehr bestritten werden. Innerhalb dieses Zeitraums aber werden die Ansichten wohl stets schwankend bleiben. Die Mehrzahl der Forscher entscheidet sich für das 2. Jahrhundert, und für diesen Ansatz dürfte sich auch die überwiegende Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lassen. Das Christentum gilt, wie schon betont, als eine noch neue Religion; der Lebenswandel der Christen ist noch reich an Zügen aus der frühesten Jugendzeit der Kirche; nicht bloß der Haß der Heiden, auch die Feindschaft der Juden gegen die Christen äußert sich noch in tätlichen Belästigungen. Und weder in den Fragen des Adressaten noch in den Antworten des Briefstellers dürfte sich irgend etwas aufzeigen lassen, was eine unbefangene Würdigung mit der Lage der Dinge im 2. Jahr-

[1] Eine noch viel weitergehende Hypothese verdient es freilich kaum, erwähnt zu werden. Donaldson (1866) trug kein Bedenken, unsern Brief für ein Produkt der Renaissancezeit auszugeben, eine Stilübung oder Deklamationsprobe, im 15. Jahrhundert in Italien von Flüchtlingen aus Konstantinopel oder gar erst im 16. Jahrhundert von dem ersten Herausgeber Stephanus zu Paris verfaßt. Ein abenteuerlicher Einfall, welcher schon vor der Handschrift des Briefes, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, verstummen muß.

hundert nicht vereinbaren könnte. Jedenfalls ist für die Behauptung späteren Ursprungs bisher „nicht der Schatten eines Beweises erbracht worden“ [1]. Auch die von Harnack[2] für das 3. Jahrhundert angerufenen Gesichtspunkte, „die Blässe der Apologetik“, die „glatte Rhetorik der Kapitel 2—6“ und die „Theologie der Kapitel 7—10“, sind keine beweisenden Instanzen, und Harnack will auch selbst wenigstens noch den Schluß des 2. Jahrhunderts offengehalten wissen.

Auf Entlarvung der Persönlichkeiten des Verfassers und des Adressaten muß unter den obwaltenden Umständen vollends verzichtet werden. Die Möglichkeit, daß der als Lehrer Mark Aurels bekannte Diognet der Empfänger des Briefes gewesen sei, läßt sich nicht bestreiten. Durchaus willkürlich aber, ein reiner Schluß „a posse ad esse“, war es, wenn Bunsen den Gnostiker Marcion, Dräseke Marcions Schüler Apelles als den Verfasser des Briefes bezeichnete. Die wiederholt befürwortete Hypothese, der Verfasser sei in Aristides von Athen zu suchen (Doulcet, Kihn, Krüger[3]), kann sich wenigstens auf den Umstand berufen, daß der Brief, insbesondere in der Schilderung des Lebens der Christen, mannigfache Anklänge an des Aristides Apologie aufweist (vgl. § 16, 2). Aber die Identität des Verfassers oder auch nur die Gleichzeitigkeit der Schriften wahrscheinlich zu machen, reichen diese Anklänge nicht aus. Von anderer Seite sind dieselben auf eine Abhängigkeit des Briefes von der Aristides-Apologie zurückgeführt worden[4], wenngleich sie auch für diese Annahme nur fragwürdige Stützpunkte darbieten. Die Ähnlichkeit der Schilderung kann auch lediglich in der Ähnlichkeit der geschilderten Verhältnisse gründen.

4. Die Handschrift. — Die mehrerwähnte Handschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts, welche den Brief an Diognet vor dem Untergange bewahrte, hat ursprünglich sehr wahrscheinlich die zweite Hälfte eines corpus operum S. Justini gebildet. Zwischen 1793 und 1795 wurde sie der Straßburger Stadtbibliothek einverleibt und hieß hier Cod. gr. 9. Am 24. August 1870, bei der Belagerung Straßburgs, ist sie eine Beute der Flammen geworden. Zur Feststellung des Textes der Handschrift müssen nunmehr Kopien und

[1] G. Krüger in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 37, 1894, 209.

[2] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 515. — Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 273, argumentiert, „die Schönheit der Diktion, die im 2. Jahrhundert noch keinen Platz hat“, rücke den Brief an Diognet in das 3. Jahrhundert. Die Argumentation aber, die Schönheit der Diktion verweise den Dialog des Minucius Felix in die Zeit nach Tertullian, will Geffcken (ebd. 278) nicht gelten lassen.

[3] Übrigens hat Krüger die Hypothese später fallen gelassen; s. die Nachträge zu seiner „Gesch. der altchristlichen Lit.“, Freiburg i. Br. 1897, 20.

[4] So namentlich von Seeberg, Die Apologie des Aristides, bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, Erlangen 1893, 239 bis 243. Dagegen sucht Geffcken a. a. O. Einl. XLI f vergeblich nach irgend einem Anzeichen, welches eine Abhängigkeit des Briefes von der Aristides-Apologie verbürgen könnte.

Kollationen dienen. Eine Kopie des Briefes an Diognet von M. B. Hausius aus dem Jahre 1580 findet sich auf der Universitätsbibliothek zu Tübingen; eine Kopie von H. Stephanus aus dem Jahre 1586 liegt in der Universitätsbibliothek zu Leiden; eine Kopie von J. J. Beurer, zwischen 1587 und 1591 gefertigt, ist abhanden gekommen. Der Brief an Diognet war in der Handschrift recht sorglos geschrieben; die Vorlage des Schreibers aber besaß nicht unbedeutenden textkritischen Wert. An zwei Stellen zeigte jedoch schon diese Vorlage, wie der Schreiber selbst am Rande bemerkte, eine Lücke: c. 7 gegen Ende und c. 10 zum Schlusse. Näheres über die Handschrift bei H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, Freiburg i. Br. 1882, 35 ff; A. Harnack in „Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit." 1, 1—2, 1882, 79—85 162—163; O. v. Gebhardt ebd. 1, 3, 1883, 158—160.

5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Der Brief wurde, wie gesagt, zuerst von Henricus Stephanus, Paris 1592, herausgegeben, und zwar als Werk Justins des Märtyrers. Fr. Sylburg nahm ihn alsbald in seine Gesamtausgabe der Werke Justins auf, Heidelberg 1593, und seitdem hat er unter den opera S. Justini seine Stelle behauptet, anfänglich unter den „opera indubitata", späterhin unter den „opera addubitata" oder „subditicia". Vgl. über die Ausgaben der Werke Justins § 18, 2. Zuletzt ist der Brief unter den Werken Justins bei de Otto, Corpus apolog. christ. 3, ed. 3, Jenae 1879, 158—211 gedruckt worden. Seit dem 18. Jahrhundert ward derselbe auch den Schriften der apostolischen Väter beigezählt. In Gallandis Bibl. vet. Patr. 1, 320 wird der Brief (im Anschluß an Tillemont) als „anonymi viri apostolici epistola ad Diognetum, a. C. 69", eingeführt. Gallandis Text ist abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 2, 1167—1186. Über die sonstigen Ausgaben der apostolischen Väter siehe § 7. Hervorzuheben sind die Ausgaben des Briefes bei de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist. (Patr. apostol. opp. rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. 1, partis 2, ed. 2), Lips. 1878, 142—164, und bei Funk, Patr. apostol., Tub. 1901, 1, 390—413. Sonderausgaben des Briefes besorgten Hoffmann (Gymn.-Progr.), Neiße 1851, 4°; W. A. Hollenberg, Berlin 1853, 8°; M. Krenkel, Leipzig 1860, 8°; A. Stelkens (Gymn.-Progr.; aber nur Ep. ad Diogn. c. 1—6 umfassend; die angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen), Recklinghausen 1871, 4°.

Wie die Ausgaben, so sind auch die Übersetzungen des Briefes in moderne Sprachen sehr zahlreich. Über moderne Übersetzungen der Schriften der apostolischen Väter überhaupt vgl. § 7. Deutsche Übersetzungen unseres Briefes gaben auch H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, Freiburg i. Br. 1882, 155—168; R. Bendixen, Der Brief an Diognet: Der Beweis des Glaubens 1884, Juni, 201—211; W. Heinzelmann, Der Brief an Diognet, „die Perle des christlichen Altertums", übersetzt und gewürdigt, Erfurt 1896, 8°.

Es handelten über den Brief u. a.: J. Donaldson, A critical history of the Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council 2, London 1866, 126—142. Fr. Overbeck, Über den pseudojustinischen Brief an Diognet (Univ.-Progr.), Basel 1872, 4°; wieder abgedruckt und um eine Replik an die Rezensenten erweitert in des Verfassers „Studien zur Gesch. der alten Kirche" 1, Schloß Chemnitz 1875, 1—92. H. Doulcet, L'apologie d'Aristide et l'épitre à Diognète: Revue des questions historiques 28, 1880, 601—612. J. Dräseke, Der Brief an Diognetos, Leipzig 1881, 8°; Separatabdruck aus „Jahrbb. für protest. Theol." 1881. H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, Freiburg i. Br. 1882, 8°. G. Krüger, Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet: Zeitschr. f. wissenschaftl.

Theol. 37, 1894, 206—223. In den Nachträgen zu seiner „Gesch. der altchristl. Lit.". Freiburg i. Br. 1897, 20 schreibt Krüger: „Meine Hypothese bezüglich Aristides' als des Autors halte ich nicht mehr aufrecht." Kihn, Zum Briefe an Diognet c. 10, 3—6: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 495—498. Beck, Die Sittenlehre des Briefes an Diognet: Philosophisches Jahrb. 17, 1904, 438 bis 445. L. Radford, The Epistle to Diognetus, London 1908, 12°.

§ 25. Hermias.

„Hermias' des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen" (*Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, Irrisio gentilium philosophorum) betitelt sich ein Schriftchen, welches in zehn kurzen Kapiteln die Widersprüche der griechischen Philosophen in ihren Lehren über die menschliche Seele (c. 1—2) und über die Grundprinzipien der Dinge (c. 3—10) an den Pranger stellt. „Bald bin ich unsterblich und frohlocke, bald werde ich wieder sterblich und jammere: dann werde ich in Atome aufgelöst, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer: gleich darauf bin ich keine Luft und kein Feuer mehr, man macht mich zum Tiere, man macht mich zum Fische: ich habe also zur Abwechslung die Delphine zu Brüdern. Wenn ich mich aber anschaue, so erschrecke ich vor meinem Leibe und weiß nicht, wie ich ihn nennen soll, ob Mensch oder Hund oder Wolf oder Stier oder Vogel oder Schlange oder Drache oder Chimäre. In alle Tierarten lassen diese Philosophen mich übergehen, in Land- und Wassertiere, geflügelte und vielgestaltige, wilde und zahme, stumme und stimmbegabte, vernunftlose und vernünftige, ich schwimme, ich fliege, ich krieche, ich laufe, ich sitze. Empedokles macht mich schließlich noch gar zu einem Strauche" (c. 2). Noch weniger vermögen die Philosophen sich über die Prinzipien der Natur zu einigen. „Wenn Anaxagoras mich in die Schule nimmt, so lehrt er wie folgt: Prinzip des All ist die Vernunft und sie ist Ursache und Herrin aller Dinge und bringt Ordnung in das Ungeordnete, Bewegung in das Unbewegte, Unterschiedenheit in das Vermischte, Schönheit in das Unschöne. Und Anaxagoras ist mir lieb und wert, indem er so spricht, und ich glaube seiner Lehre. Aber Melissus und Parmenides treten ihm entgegen. Auch in dichterischen Worten verkündet Parmenides, daß das Seiende eines sei und ewig und unendlich und unbewegt und durchaus gleichartig. Nun fühle ich mich auch zu dieser Lehre ich weiß nicht wie hingezogen; Parmenides hat mir den Anaxagoras aus dem Sinn geschlagen. Wenn ich aber jetzt eine unerschütterliche Lehre zu besitzen wähne, so ergreift Anaximenes das Wort und widerspricht und ruft: Ich aber sage dir: das All ist Luft" usf. (c. 3). In diesem Tone verläuft das ganze Schriftchen, gewandt und witzig, aber freilich sehr an der Oberfläche haftend, den jedesmaligen Zusammenhang der philosophischen Thesen ganz außer acht lassend.

Nach Ausweis des Eingangs (c. 1) wendet sich das Schriftchen an Christen, die von „dem seligen Apostel Paulus“ und von dem Fall der Engel wissen. Der Verfasser geht von dem Verse 1 Kor 3, 19 aus, und in Nachahmung des Stils des Apostels, wie es scheint, redet er seine Leser „Geliebte“ an (*ὦ ἀγαπητοί*). Es ist aber nicht etwa eine Predigt, was er bietet, sondern eine philosophische Abhandlung, welcher außer gutem Humor und treffendem Ausdruck auch wohlgeregelter Gedankenfortschritt nicht abgesprochen werden kann. Indem er zuvor das Unvermögen der Philosophen feststellt, über die Natur des Menschen selbst Aufschluß zu geben, bahnt er sich sachgemäß den Weg zu dem Beweise, daß eine Belehrung „über die Götter oder über die Welt“ von diesen Philosophen noch viel weniger erhofft werden dürfe (c. 3). Und wenn er nunmehr mit dem Satz des Anaxagoras: *ἀρχὴ τῶν πάντων ὁ νοῦς* anhebt und mit dem Gott und der Materie des Kleanthes abschließt, so wird das auch berechnete Absicht sein. Die wirkungsvolle Satire über Pythagoras (Epikur) sollte das Finale bilden.

Die Frage nach der Zeit und der Herkunft hat bei dieser Schrift mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie bei dem Briefe an Diognet. Abgesehen von den Manuskripten, ist die Schrift von aller Tradition verlassen. Soviel bekannt, wird weder im Altertum noch im früheren Mittelalter des Philosophen Hermias oder seiner „Irrisio“ jemals gedacht. Ein Manuskript auf Patmos reicht, wenn die Angabe Sakkelions zutrifft, in das 10. Jahrhundert zurück[1]. Der Text der Irrisio selbst aber ist an chronologischen Merkmalen noch ärmer als der Text des Briefes an Diognet, farblos, möchte man sagen, und nicht greifbar.

Die früheren Vermutungen, Hermias der Philosoph könne identisch sein mit dem bei Filastrius und Augustinus als Stifter einer häretischen Sekte erwähnten Hermias[2], könne auch identisch sein mit dem bekannten Kirchenhistoriker Hermias Sozomenus im 5. Jahrhundert, stützten sich nur auf die Identität des Namens und sind längst aufgegeben. Gegenüber Menzel (1840), welcher die Irrisio bis in das 5. Jahrhundert oder auch noch weiter hinabrücken wollte, ist v. Otto[3] (1872) mit Entschiedenheit für das Ende des 2. Jahrhunderts eingetreten. Auf der einen Seite sei es bemerkenswert, daß Hermias in den Handschriften den Beinamen „Philosoph“ (d. i. An-

[1] Cod. Patmius 202 soll nach J. Sakkelion, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 113, aus dem 10. Jahrhundert stammen.

[2] Über die Vermutung, bei Filastrius, De haeresibus 55, und Augustinus, De haeresibus 59, müsse es statt „Hermias“ vielmehr „Hermogenes“ heißen, vgl. di Pauli, Die Irrisio des Hermias, Paderborn 1907, 24 ff.

[3] Corpus apolog. christ. 9, Proleg. XXXVII ff.

hänger der „christlichen Philosophie") führe, denselben Beinamen, welcher einer Reihe von Apologeten des 2. oder 3. Jahrhunderts, Aristides, Justin, Athenagoras, Pseudo-Melito, gegeben werde. Auf der andern Seite spreche die Haltung und Tendenz des Schriftchens, die Schärfe der Polemik, die Lebendigkeit der Darstellung in beredter Weise für die Tage des ersten Zusammenstoßes des jungen Christentums mit der hellenischen Philosophie. Diels[1] hingegen hat die Irrisio wieder dem 5. oder 6. Jahrhundert zuweisen wollen, weil er in derselben kaum etwas anderes zu finden vermochte als Anzeichen einer gesunkenen Zeit, einer niedergegangenen Bildung, eines verwilderten Geschmackes: „Nescio alii quid sentiant: mihi quidem summa ingenii artisque inopia in qua insulsissimus ille baro tamquam gloriatur labentis aetatis testimonium videtur." Harnack[2] hat sich Diels angeschlossen. Wendland[3] hat gelegentlich bemerkt, der Dialog „Theophrastus", mit welchem Äneas von Gaza zu Beginn des 6. Jahrhunderts dem Neuplatonismus entgegentrat, erinnere in seiner rhetorischen Haltung lebhaft an des Hermias Irrisio, und Hermias könne sehr wohl der Rhetor gleichen Namens sein, an welchen Prokopius von Gaza, auch etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts, einen Brief richtete. Dagegen sind Krüger, di Pauli, Puech[4] und andere auf v. Ottos Seite getreten und haben die Irrisio um 200 angesetzt.

Ein sicheres Urteil wird erst möglich sein, wenn irgend ein äußeres Zeugnis aufgefunden und damit ein zuverlässiger Anhaltspunkt gewonnen ist. Vorläufig jedoch erscheint der frühere Ansatz der Irrisio triftiger begründet als der spätere. Die Tage, die der Verfasser sah, müssen doch wohl eine Zeit heftiger Reibung gewesen sein, welche Funken sprühen machte. Nun ist freilich auch um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert namentlich von seiten der christlichen Sophisten des syrischen Gaza ein lebhafter Kampf gegen den letzten Ausläufer der antiken Philosophie, den Neuplatonismus, geführt worden. Hermias aber scheint den Neuplatonismus noch nicht zu kennen. Er schwingt seine Waffen gegen Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Pythagoreer, Epikureer usf.; einen Neuplatoniker, Plotinus oder Porphyrius oder Proklus, nennt er nicht. Selbstverständlich hat er für seine Zeit geschrieben, also diejenigen Systeme verspottet, von

[1] Doxographi Graeci, Berolini 1879, Proleg. 261.

[2] Gesch. der altchristl. Lit. 1, 782 f; 2, 2, 196 f.

[3] In „Theol. Literaturzeitung" 1899, 180. Der Brief des Prokopius an Hermias auch bei Migne, PP. Gr. 87, 2, 2773 ff. Zur Kritik der Bemerkungen Wendlands vgl. di Pauli a. a. O. 46 ff. Übrigens wäre es erwünscht gewesen, wenn di Pauli auf das Verhältnis der Irrisio zu den Schriften des sog. gazäischen Kreises um 500 etwas näher eingegangen wäre.

[4] Krüger in „Götting. Gel. Anzeigen" 1905, 25. di Pauli a. a. O. Puech, Les apologistes grecs du 2e siècle de notre Ère, Paris 1912, 279 ff.

welchen er wußte, daß sie in den öffentlichen Schulen vorgetragen und vertreten wurden. Und damit dürften wir in die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert verwiesen werden[1]. Dem Umstande, daß die Irrisio an zwei Stellen in allerdings signifikanter Weise mit der pseudojustinischen „Cohortatio ad Graecos" (§ 18, 7 b) zusammentrifft, wird keine entscheidende Bedeutung zukommen. Daß hier ein direkter Zusammenhang der beiden Schriften obwaltet oder die Abhängigkeit der einen von der andern anzunehmen ist, kann, scheint es, nicht bewiesen werden. An der zweiten Stelle, wo beiderseits von „dem großsprecherischen Plato" geredet wird, ist wohl sicher beiderseits eine ältere Quelle benutzt worden[2]. Beachtung aber verdient vielleicht der Eingangssatz der Irrisio, laut welchem die Weisheit dieser Welt oder die griechische Philosophie von den gefallenen Engeln stammen soll. Wenigstens ist dieses Märchen gerade von Apologeten des 2. Jahrhunderts sehr häufig ausgespielt worden und es muß auch noch zur Zeit der Abfassung der Irrisio Eindruck gemacht haben[3].

Die „Irrisio" ist in einigen sechzehn Handschriften überliefert, von welchen indessen mehrere völlig wertlos sind und, wie es scheint, nur eine einzige, der erst kürzlich bekannt gewordene Cod. Patmius 202, über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Näheres bei de Otto, Corpus apolog. christ. 9, Jenae 1872, Proleg. XII—XXI. Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 74 f; Gesch. der altchristl. Lit. 1, 782 f. Drei Handschriften des 16. Jahrhunderts nennt A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 1, Freiburg i. Br. 1900, 252. Die Lesarten des Cod. Patmius 202 verzeichnet R. Knopf, Über eine neu untersuchte Handschrift zum Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων des Hermias: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 626—638. Der erste Herausgeber des Werkchens war

---

[1] Diese Argumentation, entgegnete Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 196, sei „ohne Beweiskraft, da auch noch in den spätesten Zeiten Wert oder Unwert der griechischen Philosophie lediglich an den älteren Philosophenschulen nachgewiesen worden ist (daher mit Ausschluß der neuplatonischen)". Aber die Sophisten von Gaza, zu denen Hermias gehören soll, haben es nicht so gehalten und nicht so halten können, weil sie ja gerade gegen den Neuplatonismus zu Felde zogen.

[2] An der ersten der zwei Stellen, Irris. 1 und Cohort. 7, stimmen mehrere Zeilen über die Widersprüche der Philosophen in der Bestimmung des Wesens der Seele sozusagen wörtlich überein. An der zweiten Stelle, Irris. 5 und Cohort. 31, findet sich der Ausdruck *ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων*, der auch bei Pseudo-Plutarch oder Aëtius, einem Eklektiker des 1. oder 2. Jahrhunderts n. Chr., De placitis philosoph. 1, 7, 4 (Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 299), vorkommt. Manchen früheren Forschern gegenüber, welche mit Berufung auf diese Stellen behaupteten, die Irrisio habe aus der Cohortatio geschöpft, müsse also jüngeren Datums sein, hat namentlich di Pauli, Die Irrisio des Hermias 5—24, gezeigt, daß nichts im Wege steht, vielmehr der Irrisio die Priorität zuzuerkennen. Daß aber di Pauli das höhere Alter der Irrisio und die Abhängigkeit der Cohortatio sichergestellt, möchte ich nicht gesagt haben.

[3] Vgl. dazu di Pauli a. a. O. 32 ff.

J. Oporinus bzw. R. Seiler, Basel 1553. Über die späteren Ausgaben siehe de Otto a. a. O. XXII ff. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, sind § 14, 4 angeführt worden. Eine tüchtige Separatausgabe der Irrisio lieferte W. F. Menzel, Leiden 1840, 8°. Neuestens hat H. Diels das Schriftchen in seine „Doxographi Graeci", Berol. 1879, aufgenommen: 649—656; vgl. 259—263. Übrigens fußt Diels in der Rezension des Textes durchaus auf der Edition v. Ottos, ohne auf die Handschriften selbst zurückzugreifen. Die Kapitelabteilung bei Diels weicht von derjenigen der früheren Ausgaben ab. Eine deutsche Übersetzung des Schriftchens von J. Leitl findet sich in der „Bibliothek der Kirchenväter", Kempten 1873. Vgl. A. Frhr v. di Pauli, Die Irrisio des Hermias: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 7, 2, Paderborn 1907. Ders., Die Irrisio des Hermias: Theol. Quartalschr. 90, 1908, 523—531.

§ 26. Minucius Felix.

(1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. 2. Die Abfassungszeit des Dialoges. 3. Die Schrift De fato.)

1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. — Den Werken der griechischen Apologeten reiht sich in würdigster Weise eine lateinische Apologie des Christentums an, der Dialog „Oktavius".

Den Titel dieser Apologie erfahren wir seltsamerweise nicht aus Handschriften, sondern durch spätere Kirchenschriftsteller, Laktantius (Div. Instit. 5, 1, 22; cf. 1, 11, 55) und Hieronymus (De vir. ill. 58; cf. Ep. 70, ad Magnum, 5). In der Handschrift des 9. Jahrhunderts, welche die einzige Quelle des Textes bildet, schließt sich die Apologie an die sieben Bücher des Arnobius „Adversus nationes" an und trägt die Überschrift: „Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter." Aus „Oktavius" ist „liber octavus" gemacht worden.

Als Verfasser der Apologie wird also in der Handschrift Arnobius genannt. Nach Laktantius (a. a. O.) und Hieronymus (a. a. O.) hat der Verfasser vielmehr Markus Minucius Felix geheißen und ist ein hervorragender Sachwalter (causidicus) des römischen Forums gewesen. Daß er zu Rom lebte und „iudiciaria cura" übte, sagt auch Minucius Felix selbst im Eingang des Dialoges (c. 2). Er fügt noch bei, daß er erst in späteren Jahren „aus tiefer Finsternis zu dem Lichte der Weisheit und Wahrheit emporgedrungen", aus einem Heiden ein Christ geworden war (c. 1, 4). Jetzt geht er daran, einem heimgegangenen vertrauten Freunde, Oktavius Januarius, ein Denkmal liebevoller Erinnerung zu setzen und zu dem Ende über eine Unterredung zu berichten, durch welche Oktavius einst einen andern Freund des Verfassers, den Heiden Cäcilius Natalis, für das Christentum gewonnen hatte. Oktavius — er hat, wie kaum mehr gesagt zu werden braucht, dem Dialoge seinen Namen gegeben —, ehemals Studiengenosse des Minucius (1, 1) und später gleichfalls Sachwalter (28, 3), war

schon früher als Minucius vom Heidentum zum Christentum übergetreten (1, 4). Er hatte seinen Wohnsitz in einer überseeischen Provinz gehabt und in den Tagen des zu erzählenden Gespräches bei Minucius zu Rom auf Besuch geweilt (c. 2—3). Cäcilius Natalis, welcher zur Zeit der Abfassung des Dialoges auch schon zu den Toten zu zählen scheint, wohnte wie Minucius zu Rom, stammte aber vermutlich aus Cirta in Numidien (Konstantine in Algier). Er verweist nämlich im Verlaufe des Gespräches auf die Rede Frontos von Cirta gegen die Christen mit den Worten: „Cirtensis nostri testatur oratio" (9, 6), und in seiner Erwiderung auf diese Berufung gebraucht Oktavius den Ausdruck „tuus Fronto" (31, 2)[1].

Oktavius und Cäcilius haben mit dem Verfasser, welchen sie Markus anreden (3, 1; 5, 1), von Rom aus einen Ausflug nach dem Meeresstrande unternommen und sind auf dem Wege einem Serapisbilde begegnet. Cäcilius, der Heide, unterließ es nicht, dem Götzen seine Verehrung zu bezeigen (manum ori admovens osculum labiis impressit, 2, 4), und Oktavius, der Christ, machte seinem Unwillen hierüber in einem Vorwurfe gegen Markus Luft, welch letzterer seinen Freund in einer solchen Blindheit des unwissenden Volkes belasse (in hac imperitiae vulgaris caecitate deserere, 3, 1). Die Wanderer langen am Ufer des Meeres an, und es entspinnt sich eine anderweitige Unterhaltung. Cäcilius aber bleibt schweigsam und teilnahmlos. Von Markus zur Rede gestellt, bekennt er, durch des Oktavius Wort schwer gekränkt zu sein, und bringt sofort eine eingehende und umfassende Disputation in Vorschlag (de toto et integro mihi cum Octavio res est, 4, 4). Markus, welcher zum Schiedsrichter erkoren wird, in ihrer Mitte, lassen sich die Gegner auf einem ins Meer vorspringenden Steindamme nieder. Cäcilius tritt für den Skeptizismus ein, verteidigt jedoch den Glauben der Väter, welchem Rom seine Größe verdanke, und bekämpft das Christentum als ein aller Vernunft und Sittlichkeit hohnsprechendes Truggebilde (c. 5—13). Nach einigen Zwischenbemerkungen ergreift Oktavius das Wort, um die Thesen des heidnischen Freundes der Reihe nach zu würdigen, den Polytheismus zu geißeln, die Anklagen der Heiden gegen die Christen zurückzuweisen, den Glauben und das Leben der Christen in das rechte Licht zu stellen (c. 16—38). Eines Schiedsrichterspruches bedarf es nicht. Cäcilius erklärt sich selbst mit Freuden für überwunden. „Post haec", so schließt der Verfasser (40, 4), „laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit."

[1] Nach Elter, Prolegomena zu Minucius Felix (Bonner Universitätsprogramm vom Jahre 1909) 12 f, soll das Wort „Cirtensis noster" beweisen, daß Cäcilius nicht aus Cirta, wohl aber aus Afrika stammte.

Der Gedankengang der beiden Redner soll noch etwas genauer verfolgt werden. Es gibt, so beginnt Cäcilius, keine sichere Erkenntnis, insbesondere keine zuverlässige Kunde von dem Jenseits. Die philosophische Forschung ist resultatlos geblieben. Wenn die Christen, Leute ohne alle Bildung, mit Sicherheit auf Fragen antworten wollen, über welche die größten Denker der Vorzeit ein Urteil abzugeben nicht gewagt haben, so ist dies nur eine widerwärtige Anmaßung. Entweder bleibt die Wahrheit dem Menschen vorenthalten, oder aber es herrscht in mannigfachem und unstetem Wechsel ein Zufall sonder Gesetz (soluta legibus fortuna, 5, 13). Ebendeshalb sei es geraten, ja geboten, an dem herkömmlichen Götterkulte festzuhalten. Derselbe habe den Alten als heilig gegolten und habe sich ihnen auch als heilbringend und segensreich erwiesen, indem er ihnen die Weltherrschaft eintrug. Das Attentat der Christen auf die überlieferte Religion könne nicht scharf genug verurteilt werden. Bilden doch diese Christen eine lichtscheue Sekte, welche im Dunkeln ein entsetzliches Unwesen treibt: sie erkennen sich an geheimen Zeichen, verehren einen Eselskopf und die Genitalien des Priesters, beten einen Gekreuzigten und das Kreuz an, schlachten bei ihren Mysterien ein Kind und verzehren es, frönen bei ihren nächtlichen Zusammenkünften der wildesten Geschlechtslust. Ihr Gott ist ein lächerliches Phantom. Zeigen können sie ihn nicht, und er soll doch allgegenwärtig sein. Dabei glauben sie an einen Untergang der ganzen Welt durch Feuer, an eine Auferstehung der Toten und eine ewige Vergeltung. In der Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben verzichten sie auf die Gegenwart, enthalten sich ehrbarer Vergnügungen, wollen allem entsagen. Arme Toren! Wie wenig sie von dem Jenseits zu erwarten haben, zeigt schon das Elend ihrer jetzigen Lage, aus welcher ihr angeblicher Gott sie nicht zu befreien vermag. Über dem Künftigen schwebt undurchdringliches Dunkel. Sokrates erklärte: „Quod supra nos, nihil ad nos." Simonides gestand, daß er über das Wesen und die Natur der Götter um so weniger zu sagen wisse, je länger er darüber nachgrüble. „Ich denke auch so. Was zweifelhaft ist, soll man lassen wie es ist, und wo so viele ausgezeichnete Männer schwanken, soll man nicht unbesonnen und leichtfertig eine Entscheidung treffen, sonst wird ein Altweiber-Aberglaube eingeführt oder alle Religion untergraben" (ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruatur, 13, 5).

So Cäcilius. Und nun Oktavius! Er folgt dem Gegner Schritt für Schritt. Nachdem er einleitend den Widerspruch zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem tatsächlichen Festhalten an der Religion der Vorfahren aufgezeigt, fordert er in dem Gefühle beleidigter Menschenwürde das Recht der Forschung zurück, dessen Cäcilius sich begeben hatte. Der aufrecht gehende, gen Himmel blickende,

mit Sprache und Vernunft begabte Mensch ist berufen zur Erkenntnis der Wahrheit. Er erkennt auch ohne Mühe aus der Organisation der Natur und des Menschen selbst das Walten einer göttlichen Vorsehung. Es kann nur zweifelhaft bleiben, ob ein Gott oder mehrere Götter die Welt regieren. Aber auch dieser Zweifel ist unschwer zu lösen. Die Einheit Gottes wird schon durch analoge Erscheinungen dieser Welt gefordert: „Einer ist König bei den Bienen, einer Führer bei dem Kleinvieh, einer Leiter bei dem Großvieh“ (18, 7). Auch die Redeweise des Volkes zeugt für den Monotheismus, Dichter und Philosophen bestätigen ihn. Der Polytheismus beruht auf späterer Verirrung. Die Götter waren, wie Euhemerus nachwies, Menschen, welchen besonderer Verdienste wegen göttliche Ehre gezollt wurde. Rom ist auch nicht durch seine Religiosität zur Weltherrschaft gelangt, sondern durch Raub und Gewalt. Und wenn die Auspizien, Augurien und Orakel einmal das Richtige getroffen haben, so war dies, wofern es sich nicht um einen Zufall handelte, das Werk der Dämonen. Diese gottentfremdeten Geister sind überhaupt die eigentlichen Urheber des Irrwahns und des Bösen (adgrediar fontem ipsum erroris et pravitatis, 26, 7). Sie geben den Götterbildern den Anschein der Gegenwart der Gottheit, sie inspirieren die Seher, sie beleben die Fibern der Eingeweide (der Opfertiere), sie lenken den Flug der Vögel. Sie sind von Haß gegen die Christen erfüllt und wissen ihren Haß auch dem Herzen der Heiden einzupflanzen. Alle die Anklagen, welche Cäcilius gegen die Christen vorgebracht hat, gehen auf Verleumdungen zurück, welche die Dämonen in Umlauf setzten. Glauben konnten diese Verleumdungen bei den Heiden nur deshalb finden, weil bei ihnen solche Schandtaten sehr häufig vorkommen. Freilich können die Christen ihren Gott nicht zeigen, wie sie ihn auch selbst nicht sehen. Wie sollte das Menschenauge, welches nicht in die Sonne sehen kann, den Quell alles Lichtes erschauen! Die Sonne ist am Himmel befestigt und ergießt doch ihre Strahlen in alle Lande; so thront Gott im Himmel und ist doch zugleich auch auf Erden überall zugegen. Für ihren Glauben an die Auflösung der Welt, an die Auferstehung des Fleisches und das jenseitige Gericht können die Christen sich wiederum sogar auf Aussprüche der Philosophen und Dichter berufen. Gegen Ende hebt sich die Rede zu immer steigender Wärme. Den Gedanken, daß die Christen, im Besitze der Gotteserkenntnis und in der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, doch auch hier auf Erden schon die wahrhaft Glücklichen sind, trotz aller Armut, Entsagung und Verfolgung, erläutert und begründet Oktavius mit feuriger Beredsamkeit. „In unsern Tagen“, lauten die Schlußworte, „ist die wahre Gotteserkenntnis (veritas divinitatis) zur Reife gediehen. Freuen wir uns unseres Glückes und laben wir uns an der Wahrheit (recti sententiam temperemus)!

Der Aberglaube soll bekämpft, die Gottlosigkeit soll gesühnt, die wahre Religion soll beibehalten werden" (cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur)[1].

Das Ganze ist allem Anscheine nach nicht reine Fiktion, sondern künstlerische Verarbeitung eines wirklichen Vorkommnisses. Die Form der Reden des Heiden und des Christen rührt von dem Verfasser her, ihr wesentlicher Inhalt und ihr Schlußergebnis, die Bekehrung des Heiden, beruht auf Wirklichkeit. An Feinsinnigkeit der Anlage wie der Ausführung aber dürfte dieser Dialog alle andern Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts, die griechischen wie die lateinischen, übertreffen. Auch die lateinischen Profanschriftsteller des genannten Zeitraums können dem Verfasser den Preis für Schönheit und Gewandtheit des Ausdruckes nicht streitig machen. Ebert[2] schrieb: „Im allgemeinen hat die Darstellung eine für jene Zeit merkwürdige Eleganz. Geistvoll und lebendig, schreitet sie rasch vorwärts mit leichter Beweglichkeit. Ohne Leidenschaftlichkeit, ist sie doch überall voll Wärme, die an einzelnen Stellen zu einer schönen Flamme der Begeisterung sich entzündet." Norden[3] urteilt: „Minucius hat es mit einzigem Geschick verstanden, auf dem Grunde der Philosophie Ciceros und der Diktion Senecas in einem den verwöhntesten Ansprüchen genügenden hocheleganten Modestil die neue Religion den gebildeten Heiden zu empfehlen; die zierlichen Figuren des modernen sophistischen Stils, vor allem den Gliederparallelismus mit Gleichklang am Ende, weiß er mit einer Grazie anzubringen, die, obgleich sie keine natürliche, sondern eine durch Studium und gelegentlich durch Raffinement erworbene ist, doch nirgends verletzt wie bei Apulejus."

Für die Komposition des Gespräches hat wahrscheinlich Ciceros Werk „De natura deorum" als Vorbild gedient. Die Rollen des Akademikers Cotta und des Epikureers Vellejus hat der Heide Cäcilius übernommen; an die Stelle des Stoikers Balbus ist der Christ Oktavius getreten[4]. Auch Ciceros Schrift „De divinatione" dürfte in dem Dialoge benutzt sein, und außer Cicero haben wohl auch Senecas „De providentia" und „De superstitione" dem Verfasser manchen erwünschten Gedanken in klassischer Form geliefert. Dagegen sind die Versuche, eine Benutzung der griechischen Apologeten, Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, durch Minucius nachzuweisen, bisher ohne nennenswerten

[1] Vgl. die Inhaltsübersicht der beiden Reden bei A. Ebert in „Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss." 5, Leipzig 1870, 332—340.

[2] Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1^2, Leipzig 1889, 31.

[3] Die antike Kunstprosa 2^2, Leipzig 1909, 605 f.

[4] Siehe Ebert a. a. O. 5, 1870, 328 ff. Vgl. Behr, Der ‚Oktavius' des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern ‚De natura deorum'. Gera 1870.

Erfolg geblieben[1]. Noch weniger läßt sich annehmen, daß die verlorengegangene Rede Frontos von Cirta, auf welche Minucius den Heiden Cäcilius einmal Berufung einlegen läßt (9, 6), von irgendwelchem maßgebenden Einflusse auf die Gestaltung der Rede des Cäcilius gewesen sei[2].

Jedenfalls trägt das Werk ein echt römisches Gepräge und ist auf Leserkreise berechnet, welchen die römische Popularphilosophie des 2. Jahrhunderts geläufig war. Von solchen Anschauungen und Voraussetzungen aus sucht der Verfasser eine Brücke zu schlagen zum Christentum. Durch das ganze Buch geht ein Zug edler Humanität, und trotz aller Schärfe der Kritik macht sich doch immer wieder eine entgegenkommende Milde und Weitherzigkeit des Urteils geltend. Der christliche Glaube wird vorwiegend als Monotheismus dargestellt (c. 18), und der Schwerpunkt der christlichen Religion wird in praktische Sittlichkeit verlegt (vgl. 32, 3: apud nos religiosior est ille qui iustior). Die Mysterien des Christentums kommen nicht zur Sprache. Auch von der Heiligen Schrift wird kein Gebrauch gemacht. Einmal wird auf die „divinae praedictiones prophetarum" verwiesen, welchen die heidnischen Philosophen eine „umbra interpolatae veritatis" entlehnt haben (34, 5)[3].

Kühn[4] hat in dem Dialoge eine „heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum" gefunden und dem Verfasser eine „fundamentale Verkennung des Christentums als einer Offenbarung Gottes" vorgeworfen. Es war eine fundamentale Verkennung der Zwecke und Ziele des Apologeten. Mit Absicht geht Minucius den spezifisch christlichen Lehren nach Möglichkeit aus dem Wege, um vorerst die Vorurteile der Heiden zum Schweigen zu bringen; mit Absicht ruft er statt der biblischen Schriftsteller vielmehr heidnische Dichter und Philosophen zu Zeugen auf. Es ist aber keineswegs heidnisch-philosophische Münze mit christlichem Gepräge, was er bietet; es ist christliches Wahrheitsgut unter einer den Bedürfnissen philosophisch gebildeter Heiden angepaßten Hülle[5].

---

[1] Am meisten Berührungspunkte bietet die Apologie des Athenagoras dar. Ein Abhängigkeitsverhältnis des Minucius zu Athenagoras hat namentlich Lösche in „Jahrbb. für protest. Theol." 8, 1882, 168 ff vertreten. — Die Frage, ob Minucius das Apologeticum Tertullians verwertet hat, soll Abs. 2 besprochen werden.

[2] Gegen Schanz, vgl. Abs. 2. — Die Annahme Keims, die Rede des Cäcilius schließe sich an des Celsus Polemik gegen das Christentum an (Th. Keim, Celsus' ‚Wahres Wort', Zürich 1873, 151 ff), ist durchaus hinfällig.

[3] Nach Vahlen, im „Hermes" 30, 1895, 385 ff, würde auch c. 19, 4 eine Bezugnahme auf das Alte Testament vorliegen. Kronenberg hingegen, im „Philologus" 69, 1910, 130, meint: „Vahlenii interpunctio monstri instar est."

[4] Der ‚Oktavius' des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Leipzig 1882.

[5] Kühns Beweisführung ist eingehend geprüft und zurückgewiesen worden von Grillnberger in „Jahrb. f. Philos. und spekulat. Theol." 3, 1889, 104 ff 146 ff 260 ff.

Elter hat eine neue Deutung der Eigenart des Dialoges vorgetragen. Wie die Einleitung zeige, sei die Schrift aus Anlaß des Ablebens des Oktavius, ihm zum ehrenden Andenken verfaßt. „Sie ist also eine Gedächtnisschrift, keine Tendenz- oder Streitschrift; und bestimmt ist sie nicht für das allgemeine Publikum, sondern für die Hinterbliebenen des Oktavius, den gemeinsamen Freundeskreis. Trotz der dialogischen Form und des so gewichtigen Inhalts ist sie also ein Brief und keine Apologie, sondern eine Trostschrift. Und wenn sie sich an die Angehörigen des Oktavius wendet, so ist sie eben für Christen geschrieben und nicht für Heiden.“ [1] Diese Auffassung wird sich schwerlich Bahn brechen. Eine Gedächtnisschrift darf man den Dialog wohl nennen, ohne deshalb genötigt oder auch nur berechtigt zu sein, demselben den Charakter einer Tendenz- oder Streitschrift von vornherein abzusprechen. Der Gedanke an eine Trostschrift für die Hinterbliebenen des Oktavius könnte sich angesichts der Einleitung nahelegen, muß jedoch sofort wieder aufgegeben werden, weil die folgende Disputation, ihr Gegenstand und ihr Resultat, unausweichlich zu der Folgerung drängt, daß das Absehen des Verfassers auf eine Apologie des Christentums gegen die herrschenden Vorurteile der Heiden gerichtet ist. Eine solche Apologie aber ist naturgemäß für das allgemeine Publikum bestimmt, hofft sogar in erster Linie auf heidnische Leser, kann jedoch, wenn sie muß, auch mit christlichen Lesern vorlieb nehmen.

Der Dialog „Oktavius“ ist nur durch Cod. Parisinus 1661 saec. IX überliefert (in einem Cod. Bruxellensis saec. XVI liegt eine Kopie des Pariser Manuskriptes vor), und zwar erscheint derselbe hier als achtes Buch des Werkes des Arnobius „Adversus nationes“. Der Text des Manuskriptes ist sehr verderbt und infolgedessen der Kritik ein weites Feld geöffnet. Die editio princeps des Dialoges ist die editio princeps des Werkes des Arnobius, ein Abdruck des Cod. Paris., besorgt von Faustus Sabäus, Rom 1543, 2°. Unter dem Titel „Oktavius“ und als Schrift des Minucius Felix ist der Dialog zuerst von Fr. Balduin ediert worden, Heidelberg 1560, 8°. Die späteren, überaus zahlreichen Ausgaben und Abdrucke sind bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 62—77, aufgeführt. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke lieferten C. de Muralt, Zürich 1836, 8°; J. H. B. Lübkert, Leipzig 1836, 8° (nebst deutscher Übersetzung); Migne, PP. Lat. 3, Paris 1844; Fr. Öhler, Leipzig 1847 (in Gersdorfs „Bibl. Patr. eccles. lat.“ 13); A. Holden, Cambridge 1853, 8°; J. B. Kayser, Paderborn 1863, 8°; C. Halm, Wien 1867 (M. Minucii Felicis ‚Octavius‘, J. Firmici Materni ‚liber de errore prof. rel.‘ Rec. et commentario crit. instruxit C. H. = Corpus script. eccles. lat. 2); H. Hurter, Innsbruck 1871 (SS. Patr. opusc. sel. 15); J. J. Cornelissen, Leiden 1882, 8°; F. Léonard, Namur 1883, 8°; E. Bährens, Leipzig 1886, 8°; H. Boenig, Leipzig 1903, 8°; J. P. Waltzing, Löwen 1903, 8°, Brügge 1909, 12°, und Leipzig 1912 (Bibliotheca Teubneriana); L. Valmaggi, Turin 1910, 8°; G. Rauschen, Bonn 1913 (Florilegium Patristicum, fasc. 8). — Halms Aus-

[1] Elter, Prolegomena zu Minucius Felix 25.

gabe vom Jahre 1867 begründete einen bedeutsamen Fortschritt der Textes-kritik, wenngleich Halm selbst die Verbesserungsbedürftigkeit seiner Leistung ausdrücklich hervorhob: „Larga emendandi copia et nobis relicta erat et post nostram amicorumque curam posteris relinquetur" (ed. Halm, Praef. VI). Die Palme gebührt nunmehr der ersten und umfassendsten der drei Ausgaben Waltzings, Löwen 1903, sowohl der Zuverlässigkeit des Textes wie der Reichhaltigkeit der Beilagen wegen.

Deutsche Übersetzungen des Dialoges gaben u. a. J. H. B. Lübkert, Leipzig 1836, 8°; J. Alleker, Trier 1865, 8°; A. Bieringer, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter); B. Dombart, Erlangen 1875—1876, 8°; 2. Aufl. Erlangen 1881 (dieser zweiten Auflage ist ein Abdruck des lateinischen Textes nach der Ausgabe Halms beigegeben); H. Hagen, Bern 1890, 8°. Französische Übersetzungen von J. P. Waltzing, Löwen 1903, 8°; von F. Record, Paris 1911, 16°.

E. Behr, Der ‚Oktavius' des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern ‚De natura deorum' (Inaug.-Diss.), Gera 1870, 4°. A. Faber, De M. Minucio Felice commentatio (Progr.), Nordhus. 1872, 4°. Th. Keim, Celsus' ‚Wahres Wort'. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum . . . mit Lucian und Minucius Felix verglichen, Zürich 1873, 8°. P. de Félice, Étude sur l'Octavius de Minucius Felix (Thèse), Blois 1880, 8°. R. Kühn, Der ‚Oktavius' des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Leipzig 1882, 8°. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. 1. Der ‚Oktavius' des M. Minucius Felix keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums: Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol. 3, 1889, 104—118 146—161 260—269. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891 (6e éd. 1909), 1, 305—338: „L'Octavius de Minucius Félix". P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1, Paris 1901, 463—508: „Minucius Félix". Fr. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, München 1904, 8°. G. B. Bertoldi, M. Minuzio Felice e suo dialogo ‚Ottavio', Roma 1906, 16°. A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix (Universitätsprogramm zum 27. Januar 1909), Bonn 1909, 4°. J. Révay, Minucius Felix (aus: „Egyetemes Philologiai Közlöny" 1911), Budapest 1911.

Über die Sprache des Dialoges im besondern handeln E. Wölfflin, Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik 7, 1892, 467—484. B. Seiller, De sermone Minuciano (Progr.), Augustae Vind. 1893, 8°. Ploß, Der Sprachgebrauch des Minucius Felix (Progr.), Borna 1894, 4°. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi (Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, Ostern 1897), Gryphiswaldae 1897, 8°.

Sonstige Abhandlungen über die Entstehungszeit des Dialoges und sein Verhältnis zu Tertullians Apologeticum sollen Abs. 2 genannt werden. Übrigens ist die Literatur über den Dialog in neuerer Zeit bis zur Unübersehbarkeit angeschwollen. Siehe die „Bibliographie de Minucius Félix" in Waltzings größerer Ausgabe, Löwen 1903, 5—51, und den Nachtrag von J. Révay, Bibliographie de Minucius Félix depuis 1906: Le Musée Belge 16, 1912, 121—126. Waltzing zählt aus der Zeit vor Erscheinen der Ausgabe Halms (1867) 57 Schriften oder Gruppen von Schriften zu Minucius Felix auf und aus der Zeit von 1867—1901 nicht weniger als 130 Schriften; Révay aber kann noch 44 Schriften anreihen.

2. Die Abfassungszeit des Dialoges. — Werden, wie vorhin bemerkt, in der Einleitung des Dialoges geschichtliche Tatsachen wiedergegeben, so ist kaum zu bezweifeln, daß Rom, der Wohnsitz

des Minucius, auch der Ort der Abfassung des Dialoges gewesen ist. Die Zeit der Abfassung aber ist gar sehr umstritten, und der Streit datiert aus den Tagen der ältesten Zeugen der Schrift. Schon Laktantius und Hieronymus traten in Widerspruch zueinander. Wenigstens scheint Laktantius vorauszusetzen, daß Minucius vor Tertullian geschrieben habe (Div. Instit. 5, 1, 22), während Hieronymus unzweifelhaft vielmehr voraussetzt, daß Tertullian der Ältere sei (De vir. ill. 53 und 58). Diese letztere Ansicht ist bis in die neuere Zeit hinein vorherrschend geblieben. Sie schien bestätigt zu werden durch das augenscheinliche Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Dialoge Oktavius und dem sehr wahrscheinlich aus dem Jahre 197 stammenden Apologeticum Tertullians. Es finden sich nicht wenige Stellen, an welchen wörtliche Übereinstimmung den unumstößlichen Beweis zu liefern scheint, daß der eine der beiden Apologeten den andern unmittelbar vor Augen gehabt und geradezu kopiert hat. Tertullian, allenthalben schöpferisch und bahnbrechend wie wenige andere Kirchenschriftsteller, ist auch hier, so pflegte man vorauszusetzen, der Vorgänger, Minucius ist der Nachfolger gewesen. In eingehenderer Weise hat zuerst de Muralt (1836) das Verwandtschaftsverhältnis in umgekehrtem Sinne gedeutet: nicht Tertullian, sondern Minucius sei die Priorität zuzusprechen[1]. Ebert (1868) gelangte auf Grund einer genauen und umfassenden Vergleichung der beiden Schriften zu demselben Resultate, und seitdem hat die Annahme, Tertullian sei von Minucius abhängig, weite Verbreitung gefunden. Schwenke, Reck, Norden, Boenig, Krüger, Waltzing, Geffcken u. a. sind in Eberts Fußstapfen getreten und haben seine Beweisführung zu erweitern und zu vertiefen versucht. Massebieau, Ramorino, Kroll, Heinze u. a. hingegen sind zu der früheren Auffassung zurückgekehrt und haben Minucius aus Tertullian schöpfen lassen. Hartel, Wilhelm u. a. haben eine direkte Beziehung zwischen dem Dialoge und dem Apologeticum in Abrede gestellt und die beiderseitige Übereinstimmung auf gemeinsame Ausnutzung einer und derselben inzwischen verlorengegangenen Quellenschrift zurückgeführt.

Gegen diesen dritten Lösungsversuch erhebt sich von vornherein ein sehr schwer wiegendes Bedenken. Die Existenz der gemeinsamen Quelle beruht auf bloßer Mutmaßung, und diese Mutmaßung leidet an großer Unwahrscheinlichkeit. Daß eine von Minucius und von

[1] C. de Muralt eröffnete seine Ausgabe des Dialoges Octavius, Zürich 1836, mit einer „Commentatio de Min. Felicis aetate sive argumenta IX, quae probent Apologeticum Minucianum non minus ante Tertullianeum quam ante Cypriani librum de vanitate idolorum esse scriptum". Zur Kritik dieser Argumente vgl. Ebert in „Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss." 5, 1870, 323 ff.

Tertullian in ausgedehntem Maße benutzte apologetische Schrift zu Grunde gegangen sei, ohne irgendwelche sonstige Spuren zu hinterlassen, ohne von den Literarhistorikern bezeugt, ohne von andern Kirchenschriftstellern zitiert zu werden, ist kaum glaublich. Es kommt jedoch hinzu, daß die gemeinsame Verwertung derselben Quelle kaum ausreicht, das vorliegende Problem in befriedigender Weise aufzuhellen. Man müßte annehmen, daß die beiden späteren Apologeten, wiewohl ganz unabhängig voneinander, an einer Reihe von Stellen übereinstimmend beide mehr oder weniger genau den Wortlaut der Vorlage selbst sich angeeignet haben. Eine unbefangene Kritik wird die eigentümliche Art der Berührung immer nur aus einer unmittelbaren Abhängigkeit herleiten können.

Ob aber Minucius sich an Tertullian oder Tertullian sich an Minucius anlehnt, ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden. Man gewinnt alsbald den Eindruck, auf einem schwankenden Boden zu stehen. Manche Übereinstimmung oder Abweichung läßt sehr verschiedene Erklärungen zu. An einzelnen Stellen scheint sich freilich das Verhältnis der beiden Schriften zueinander nur aus einer Abhängigkeit Tertullians begreifen zu lassen. Statt „Nepos et Cassius in historia" bei Minucius (c. 21, 4) liest man bei Tertullian (c. 10): „Cassius Severus aut Cornelius Nepos". Den Historiker Cassius Hemina, im 2. Jahrhundert v. Chr., scheint Tertullian verwechselt zu haben mit dem viel bekannteren Redner Cassius Severus, unter Augustus. Und die Quelle des Irrtums scheint oberflächliche oder allzu eilige Lesung des Dialoges zu sein. Anderswo kündigt Tertullian eine Kritik der heidnischen Religionsgebräuche an (volo et ritus vestros recensere, c. 14), löst aber dieses Wort nicht ein, sondern eilt mit einer gewissen fieberhaften Hast sofort zu einem andern Gegenstande (sed conversus ad literas vestras etc.). Wäre er durch eigenes Nachdenken auf das den heidnischen Riten zu entnehmende Argument geführt worden, so würde er sich die Zeit genommen haben, dasselbe in sachentsprechender Weise zu entwickeln; er hat dieses Argument bei einem Vorgänger verwertet gefunden und hat es seinerseits nicht unerwähnt lassen wollen. Minucius hatte an zahlreichen Beispielen die Lächerlichkeit und Abscheulichkeit der heidnischen Riten veranschaulicht („quorum ritus si percenseas" etc., c. 24, 2)[1]. Ein zwingender Beweis indessen läßt sich auch auf diese Wahrnehmungen nicht gründen, und eine andere Reihe von Stellen scheint vielmehr die Annahme einer Abhängigkeit des Minucius zu fordern. Minucius schreibt (c. 31, 3): „Ius est apud Persas misceri cum matribus",

[1] Näheres über diese und ähnliche Stellen bei Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Gryphisw. 1897, 8 ff. Vgl. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 278 f.

und Tertullian schreibt (c. 9): „Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert". Die Gleichheit des Ausdruckes „Persas misceri cum matribus" läßt schließen, daß der eine Autor den andern gekannt hat, und nicht Tertullian wird sich erst nach einem Gewährsmanne umgesehen, sondern Minucius wird die Anführung eines Gewährsmannes für überflüssig gehalten haben. Minucius (c. 34, 7) fertigt die Lehre des Pythagoras von dem Übergange der Menschenseelen in Tierleiber mit den Worten ab: „Non philosophi sane studio, sed mimi convicio digna ista sententia est." Tertullian (c. 48) zitiert einen Vers des Mimendichters Laberius, in welchem die Lehre des Pythagoras verspottet wird (sic hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere). Hier scheint unzweifelhaft Tertullian das Original darzubieten: Minucius hat das Laberiuszitat vorgefunden und zu der Antithese zwischen der Wissenschaft des Philosophen und dem Spotte des Mimen benutzt[1].

Auf Grund der Vergleichung der Texte hat also die Frage, ob Minucius vor oder nach Tertullian geschrieben habe, bisher wenigstens nicht entschieden werden können. Bieten sich andere Mittel und Wege an, zu einer sichern Antwort zu gelangen?

Frühere Vermutungen wieder aufnehmend und weiter ausbildend, hat Schanz in dem Dialoge selbst zuverlässige Hinweise auf die Mitte des 2. Jahrhunderts zu entdecken geglaubt[2]. Die zweimalige Erwähnung der Rede Frontos von Cirta gegen die Christen (c. 9, 6; 31, 2) gestattet, meint Schanz, die Folgerung, daß Minucius sich speziell die Bekämpfung und Widerlegung der Rede Frontos zum Ziele gesetzt und seinem Vertreter des Heidentums, Cäcilius, den wesentlichen Inhalt der Rede Frontos in den Mund gelegt habe. Das aber sei nur dann verständlich, wenn die Rede Frontos zur Zeit des Minucius noch von aktuellem Interesse gewesen, mit andern Worten, wenn der Dialog noch zu Lebzeiten Frontos, welcher bald nach 175 starb, verfaßt sei. Und da überdies Minucius seinen Vertreter des Christentums, Oktavius, anläßlich des Beweises für die Einheit Gottes fragen lasse: „Wann hat jemals eine gemeinschaftliche Regierung mit Vertrauen begonnen oder ohne Blut geendet?" (quando unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? c. 18, 6), so sei anzunehmen, daß die Abfassung des Dialoges noch vor dem

[1] Näheres über diese und ähnliche Stellen bei W. Kroll, Randbemerkungen, in „Rhein. Museum f. Philol.", N. F. 60, 1905, 307—313. Vgl. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, in „Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig", Philol.-hist. Kl. 62, 1910, 289 ff und passim.

[2] M. Schanz, Die Abfassungszeit des ‚Octavius' des Minucius Felix: Rhein. Museum f. Philol., N. F. 50, 1895, 114—136. Vgl. Schanz, Gesch. der römischen Lit., Tl 3[2], München 1905, 272 f.

Anfang des Kondominates der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, d. h. vor dem Jahre 161 erfolgte. Diese gar zu kühne Hypothese ist sozusagen allerseits auf Widerspruch gestoßen.

Inschriften, welche 1880 bei Cirta aufgefunden wurden, handeln von einem Marcus Caecilius Quinti filius Quirina (sc. tribu) Natalis, welcher Triumvir von Cirta war und Kaiser Caracalla (211—217) zu Ehren einen Triumphbogen errichten ließ[1]. Dessau hat diesen Cäcilius Natalis mit dem, wie gesagt, vermutlich aus Cirta gebürtigen Cäcilius Natalis unseres Dialoges identifizieren wollen[2]. Wären dieselben wirklich eine und dieselbe Person, so müßte die Abfassung des Dialoges in das 3. Jahrhundert hinabgerückt werden. Aber der Cäcilius Natalis der Inschriften kann auch irgend ein Verwandter, kann auch der Vater, kann auch der Sohn des Freundes des Minucius sein[3]. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß die beiden Cäcilius Natalis eben nur den Namen miteinander teilen.

Nach Neumann soll der Dialog unter Philippus Arabs (244—249) veröffentlicht worden sein, nach Schultze gar erst zwischen 300 und 23. Februar 303[4]. Die letztere Hypothese scheitert bereits an der unter Cyprians Werken stehenden Abhandlung „Quod idola dii non sint", in welcher der Dialog anerkanntermaßen benutzt, um nicht zu sagen ausgeschrieben ist. Mag die Echtheit dieser Abhandlung bestritten, die Entstehungszeit zweifelhaft sein, daß dieselbe dem 3. Jahrhundert angehört, darf als ausgemacht gelten. Neumanns Datierung beruht auf einer bloßen Vermutung, welche jedes positiven Stützpunktes ermangelt. Warum soll denn gerade die Feier des tausendjährigen Bestandes des Römerreiches im Jahre 248 den Anstoß zur Abfassung des Dialoges gegeben haben?

---

[1] Siehe Corpus Inscript. lat. 8, 1, Berol. 1881, nr 7094—7098; vgl. nr 6996. Ein Abdruck dieser Inschriften auch in Waltzings größerer Ausgabe des Dialoges. Löwen 1903, 52 f.

[2] H. Dessau, Über einige Inschriften aus Cirta: Hermes 15, 1880, 471—474. Vgl. Dessau, Minucius Felix und Cäcilius Natalis: Hermes 40, 1905, 373—386.

[3] Eine dieser Möglichkeiten hat E. Bährens in seiner Ausgabe des Dialoges, Leipzig 1886, vermittels einer immerhin glänzenden Textkonjektur zur Gewißheit zu erheben gesucht, indem er an der Stelle des Dialoges, an welcher zum erstenmal des Cäcilius Erwähnung geschieht (c. 1, 5), das handschriftlich überlieferte, aber jedenfalls fehlerhafte „quod Caecilium" in „quo Q(intum) Caecilium" abänderte. Des Minucius Freund würde jener Quintus sein, von dessen Sohn die Inschriften reden. Waltzing hat in der soeben genannten Ausgabe vom Jahre 1903 diese Konjektur zu der seinigen gemacht (S. 78: quo Q. Caecilium). Große Wahrscheinlichkeit darf dieselbe jedoch nicht beanspruchen, schon deshalb nicht, weil auch Oktavius zu Beginn des Dialoges ohne Vornamen eingeführt wird.

[4] K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 241—245 250—252. V. Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie ‚Octavius' des Minucius Felix: Jahrbb. f. protest. Theol. 7, 1881, 485—506. Gegen Schultze vgl. W. Möller, Zu Minucius Felix: ebd. 757 f.

Zu einem ähnlichen Resultate wie Neumann sind übrigens in der letzten Zeit auch mehrere Forscher gelangt, welche nicht daran dachten, die Feier des Jahres 248 in Rechnung zu ziehen. Monceaux verwies den Dialog in die Jahre 213—250, Harnack in die Epoche kirchlichen Friedens zwischen Maximinus Thrax und Decius, also in die Jahre 239—249, Ramorino in das Jahr 230 oder seine nächste Umgebung[1]. Der Beweisgang gestaltete sich verschieden. Harnack betonte, daß zur Zeit des Minucius das Christentum auch in der höheren römischen Beamtenwelt schon festen Fuß gefaßt haben müsse, daß Minucius selbst, der römische Jurist, von Verachtung, Spott und Haß gegen Kaiser und Reich ganz überfließe, daß er in Bezug auf die Märtyrer „die übermütige und theatralische Sprache Cyprians und seiner Zeitgenossen" führe, daß seine „rein philosophische Christlichkeit", ein „Destillationsprodukt", im 2. Jahrhundert bei einem Lateiner ganz unverständlich sei usw.

Mehr Beweiskraft als diese etwas schillernden und flimmernden Wendungen[2] dürfte wohl die Erwägung beanspruchen, daß die Stimme der Tradition um so mehr beachtet sein will, je mehr die Kritik versagt. Die Tradition der Vorzeit aber, vertreten durch Hieronymus, stellt Minucius hinter Tertullian. Zwar scheint, wie schon bemerkt, Laktantius Hieronymus zu widersprechen, indem er einmal Minucius vor Tertullian nennt (Div. Instit. 5, 1, 22). Allein es ist fraglich, ob Laktantius überhaupt eine chronologische Reihenfolge einhalten will, und es ist sicher, daß Laktantius in diesen Dingen bei weitem nicht die Autorität des Hieronymus besitzt. Hieronymus aber hat der Ansicht, daß Tertullian der Ältere und Minucius der Jüngere sei, entschieden und folgerichtig an zahlreichen Stellen Ausdruck gegeben[3]. Daß weiterhin Minucius in kurzem Zwischenraum auf Tertullian gefolgt ist, daß er noch der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört, würde durch die Andeutung des Dialoges über Fronto und durch die Benutzung des Dialoges in der Schrift „Quod idola dii non sint" sehr wahrscheinlich gemacht werden. Diese Schrift[4] wird als ein unfertiger Entwurf von der Hand Cyprians, also aus der Zeit vor 258,

[1] Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 1, Paris 1901, 463. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 1904, 324 ff. Ramorino im „Didaskaleion" 1, 1912, 136.

[2] Vgl. zur Kritik der Argumentation Harnacks Krüger in „Göttingische Gel. Anzeigen" 1905, 36—41.

[3] Außer De vir. ill. 53 und 58 sowie Ep. 70, 5 hat Hieronymus auch noch Ep. 60, Ep. 48 und Comm. in Is., praef., des Minucius gedacht. Die drei erstgenannten Stellen sind entscheidend, weil sie literarhistorische Tendenzen verfolgen, während kein Gewicht darauf zu legen ist, daß die zwei letztgenannten Stellen die Reihenfolge: Tertullian, Cyprian, Minucius, bringen. Der Wortlaut sämtlicher Stellen in Waltzings größerer Ausgabe des Dialoges, Löwen 1903, 55 f.

[4] Ein Abdruck derselben auch bei Waltzing a. a. O. 68—72.

zu betrachten sein. Fronto ist in des Minucius Tagen noch eine weithin bekannte Persönlichkeit von nicht geringem Ansehen, der Stolz der Cirtenser gewesen. Endlich darf vielleicht aus dem Umstande, daß Minucius nur von vergangenen, nicht von gegenwärtigen Verfolgungen zu sprechen scheint, auf eine Zeit äußeren Friedens geschlossen werden, also etwa die Zeit zwischen Caracalla und Maximinus Thrax, 218—235, oder die Zeit zwischen Maximinus Thrax und Decius, 239—249.

Adhuc sub iudice lis est.

Ad. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodians ‚Carmen apologeticum': Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. 5, Leipzig 1870, 319—420. Eberts Abhandlung erschien bereits 1868. Sie verficht die Abhängigkeit Tertullians von Minucius. W. Hartel nahm in einer ausführlichen Rezension dieser Abhandlung: Zeitschr. f. die österr. Gymnasien 20, 1869, 348—368, gegen Ebert Stellung. Vgl. auch Hartel, Patristische Studien 2: Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. der Wiss. 121, Wien 1890, 18 ff. Nach Hartel sind Minucius und Tertullian nicht abhängig voneinander, schöpfen aber aus einer gemeinsamen Quelle. P. Schwenke, Über die Zeit des Minucius Felix: Jahrbb. f. protest. Theol. 9, 1883, 263—294 (Minucius ist älter als Tertullian). F. X. Reck, Minucius Felix und Tertullian, eine literarhistorisch-kritische Untersuchung: Theol. Quartalschr. 68, 1886, 64 bis 114 (Minucius ist der Ältere). Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis ‚Octavio' et Tertulliani ‚Apologetico': Breslauer philologische Abhandlungen 2, 1, Breslau 1887 (Minucius und Tertullian benutzen unabhängig voneinander beide eine ältere Quelle). M. L. Massebieau, L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Félix: Revue de l'hist. des religions 15, 1887, 316—346 (Minucius schöpft aus Tertullian). H. Boenig, M. Minucius Felix, ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur (Progr.). Königsberg 1897. 4° (für die Priorität des Oktavius vor dem Apologeticum). R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri 1 14 15 16, Lips. 1898, 40—71 (für beiderseitige Benutzung einer älteren Quelle). F. Mandò, De Minucii Felicis aetate, Firenze 1903, 8°. F. Ramorino, L'Apologetico di Tertulliano e l'Ottavio di Minucio: Atti del Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1903, estratto dal vol. 11, Roma 1904. Vgl. Ramorino, Minucio Felice e Tertulliano: Didaskaleion 1, 1912, 125—137 (S. 136: „L'Ottavio fu scritto verso il 230"). W. Brikinga, De litterarische betrekking tuschen den Apologeticus van Tertullianus en den Octavius van Minucius Felix, Groningen 1905, 8°. J. Stiglmayr, Zur Priorität des ‚Octavius' des Minucius Felix gegenüber dem ‚Apologeticum' Tertullians: Zeitschr. f. kath. Theol. 37, 1913, 221—243.

3. Die Schrift De fato. — Hieronymus kannte noch eine zweite Schrift unter dem Namen des Minucius Felix, glaubte jedoch, die Echtheit derselben wegen der Verschiedenheit des Stiles in Zweifel ziehen zu sollen: „Sed et alius sub nomine eius fertur (sc. liber s. dialogus) de fato vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse diserti hominis, non mihi videtur cum superioris libri (sc. dialogi qui Octavius inscribitur) stilo convenire" (De vir. ill. 58; vgl. Ep. 70, ad Magnum, 5). In dem besprochenen Dialoge ließ Minucius den Oktavius sagen: „Ac de fato satis, vel si pauca, pro tempore, disputaturi alias

et uberius et plenius" (c. 36, 2). Er hatte also die Abfassung einer Schrift „De fato" in Aussicht genommen. Aber eben diese Worte konnten freilich auch zur Unterschiebung einer fremden Schrift „De fato" Anlaß bieten. Über die von Hieronymus erwähnte Schrift ist sonst nichts bekannt.

Nach Langen würde der unter den pseudoaugustinischen „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" stehende Aufsatz „Adversum eos qui negant ad Deum aliquid pertinere" (in Souters Ausgabe der Quaestiones, Wien 1908, 419—421) der von Hieronymus erwähnten Schrift „De fato" entnommen sein. Doch schwebt die Vermutung in der Luft. Siehe J. Langen, De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii, et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore, Bonnae 1880, 10, n. 1.

Zweiter Teil.

Die polemische Literatur.

A. Die häretische Literatur.

§ 27. Die gnostische Literatur.

(1. Einleitendes. 2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. 3. Basilides und die Basilidianer. 4. Die Ophiten oder „Gnostiker". 5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. 6. Die Karpokratianer. 7. Valentinus und die Valentinianer. 8. Bardesanes und die Bardesaniten. 9. Marcion und die Marcioniten. 10. Die Enkratiten.)

1. Einleitendes. — Die apologetische Literatur entsprang dem Kampfe der Kirche mit dem Heidentum und dem Judentum. Ein anderer Feind erstand der Kirche, auch schon zu den Zeiten der Apostel, in der Häresie, welche zwar nicht die Existenzberechtigung der Kirche verneinte, wohl aber die Reinheit und Unversehrtheit ihres apostolischen Glaubens bedrohte. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der kirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts wendet sich gegen die Angriffe der Häresie. Der Besprechung dieser antihäretischen Literatur soll ein kurzer Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit der Häretiker selbst voraufgeschickt werden.

Die gewaltigste Häresie der ältesten Zeit ist der Gnostizismus, eine aus dem herrschenden religiösen Synkretismus hervorgewachsene, in christliche Lappen gehüllte Religionsphilosophie, Gnostizismus geheißen von dem Pochen auf höheres Wissen (*γνῶσις* im Gegensatze zu *πίστις*). Insbesondere wollte dieser Gnostizismus eine den denkenden Menschengeist befriedigende Antwort geben auf die Fragen nach dem Ursprunge der Welt, nach der Herkunft des Bösen und nach dem Wesen der Erlösung. Zu diesem Ende verknüpfte und vermengte er

die christliche Idee von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus mit heidnisch-orientalischen Religionen (parsischem Dualismus, syrisch-phönizischer Kosmologie, chaldäisch-babylonischer Astrologie und Magie), indem er die positive Offenbarung durch kühne Allegorese verflüchtigte oder auch durch eine angeblich auf die Apostel zurückgehende Geheimtradition ersetzte.

Es darf nicht wundernehmen, wenn der mächtig um sich greifende und zündende Grundgedanke des Gnostizismus eine bunte Fülle und Mannigfaltigkeit von Systemen zu Tage förderte. Schon die heidnischen Elemente, welche zum Aufbau verwendet wurden, Philosopheme und Mythen, Kulte und Mysterien, waren im einzelnen überaus verschiedener, vielfach ganz entgegengesetzter Art. Als gemeinsame Grundlinien der meisten oder doch der bedeutendsten gnostischen Systeme lassen sich etwa folgende Sätze ausheben: Der höchste Gott ist der unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit, aus welchem durch Emanation zahlreiche Äonen hervorgehen, in ihrer Gesamtheit das Lichtreich oder das Pleroma bildend. Diesem Lichtreiche steht von Ewigkeit her die Hyle oder Materie gegenüber, bald als ein gestalt- und lebloses Chaos, bald als das wilde Reich des Bösen oder der Finsternis aufgefaßt. Die Sinnenwelt ist das Werk des Demiurgen, und letzterer ist nach den einen ein untergeordneter Äon, nach den andern ein dem höchsten Gott feindliches, dem Reiche der Finsternis entstiegenes Wesen. In der Welt sind Bestandteile des Lichtreiches, Lichtfunken, beschlossen, und die Erlösung besteht in der Ausscheidung dieser höheren Kräfte und Keime aus der Materie, ihrer Zurückführung aus der Fremde in die Heimat. Der Erlöser ist ein Äon, welcher sich mit einem Menschen verbindet oder in einem Scheinleibe auf Erden auftritt und die bis dahin den Menschen unbekannte Gottheit verkündet, aber nur bei denjenigen volles Verständnis findet, welche zur Gnosis berufen sind, weil in ihnen das pleromatische Element vorwiegt. Die Ethik gipfelt bei einzelnen Sekten in der Forderung gänzlicher Enthaltung von der Materie oder einer sehr asketischen Lebensweise, während sie bei andern auf eine freche Verhöhnung aller Sittengesetze hinausläuft, getragen von dem Grundsatze, daß für den wahren Gnostiker das äußere Verhalten gleichgültig sei.

So hat der Gnostizismus, obwohl er die geoffenbarte Wahrheit zur Grundlage seiner Spekulation zu machen vorgab, in Wirklichkeit den ganzen Bau des christlichen Glaubens untergraben.

Die Literatur des Gnostizismus ist, abgesehen von einigen wenigen, zumeist in koptischer Übersetzung erhaltenen Schriften, zu Grunde gegangen und nur aus den Bruchstücken bekannt, welche die kirchlichen Autoren ihren Gegenschriften zum Zweck der Bestreitung und Widerlegung eingeflochten haben. Nur in seltenen Fällen reichen diese Reste hin, einen Einblick in das einstige Ganze zu erlangen,

und es ist deshalb nicht möglich, über Wert und Gehalt der gnostischen Literatur im allgemeinen ein Urteil zu gewinnen. Mit aller Sicherheit aber ist schon den überlieferten Büchertiteln zu entnehmen, daß die Anhänger des Gnostizismus eine außerordentlich reiche und mannigfaltige schriftstellerische Tätigkeit entwickelt haben. Es waren zum großen Teil Männer der Schule, welche sich auf literarische Propaganda angewiesen sahen und alsbald alle möglichen Literaturformen ihren Zwecken dienstbar machten: Prosa und Poesie, Abhandlungen und Kommentare, Geheimbücher und religiöse Romane. Über die Mittel weltlicher Bildung hat die Häresie augenscheinlich in ganz anderem Maße verfügt als die Kirche Jesu Christi. Die Kirche hatte dem Heere der Gnostiker gegenüber nur eine verschwindend kleine Streiterschar ins Feld zu stellen. Ihr Sieg über den Gnostizismus ist ein kaum minder glänzender Erweis ihres göttlichen Ursprungs als ihr Triumph über die heidnische Staatsgewalt.

Die wichtigsten Quellenwerke für die Kenntnis des Gnostizismus und insbesondere der gnostischen Literatur sind des Irenäus Werk „Adversus haereses", des Hippolytus „Philosophumena", des Epiphanius „Panarion" oder „Haereses" und des Filastrius „Liber de haeresibus".

In den letzten Jahrzehnten sind diese Werke nebst verwandten Schriften mit Eifer und Erfolg quellenkritisch untersucht worden. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 8°. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 8°. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Leipzig 1873, 8°. Ders., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus: Zeitschr. f. die histor. Theol. 44, 1874, 143—226. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Leipzig 1884, 8°. Ders., Judentum und Judenchristentum, eine Nachlese zu der ‚Ketzergeschichte des Urchristentums', Leipzig 1886, 8°. Ders., Der Gnostizismus: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 33, 1890, 1—63. J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Lips. 1894, 8°.

Sammlungen von Fragmenten gnostischer Schriften finden sich bei J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi p. Chr. n. 1, 2 et 3, Oxon. 1698—1699; ed. alt. 1714, 2 tom. 8° passim; in R. Massuets Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus ‚Adv. haer.', Paris 1710, 349 bis 376 (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 7, 1263—1322); in A. Stierens Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus, Leipzig 1848—1853, 1, 899—971; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums usf. passim.

Das vollständigste Verzeichnis gnostischer Schriftsteller und Schriften gibt Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 143—205; vgl. 2, 1, 289—311 533—541; 2, 2, 128—132. Vgl. R. Liechtenhan, Die pseudepigraphe Literatur der Gnostiker: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 222 bis 237 286—299.

2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. — Dositheus, Simon Magus, Kleobius, Menander, Cerinth, Nikolaus (?), Satornil sind, soviel bekannt, nicht als Schriftsteller aufgetreten. Nach Origenes (Comm. in Ioan. 13, 27) hatten die Dositheaner allerdings „Bücher des Dositheus" (*βίβλους*

τοῦ Δοσιθέου) in Gebrauch, und nach Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230)[1] hat Dositheus den mosaischen Oktateuch an unzähligen Stellen gefälscht (κατακιβδηλεύσας), d. i. falsch ausgelegt und noch andere törichte Schriften (συγγράμματα μωρά) hinterlassen. Aber hier wie dort wird es sich wohl um Schriften handeln, welche von Schülern verfaßt und dem Meister unterschoben waren.

Auch aus dem Kreise der Jünger Simons des Zauberers sind Schriften hervorgegangen. Hippolytus hat seiner Darstellung der Lehre Simons (Philos. 6, 7—20; vgl. 4, 51; 10, 12) ein vermutlich unter Simons Namen gehendes Werk Ἀπόφασις μεγάλη, „Große Offenbarung", zu Grunde gelegt und teils im Wortlaute teils in Referaten eine Reihe von Stellen aus demselben mitgeteilt[2]. Laut den Apostolischen Konstitutionen (6, 16) haben die Anhänger des Simon und des Kleobius giftige Bücher (ἰοῶδη βιβλία) unter dem Namen Christi und der Apostel verfaßt. In der Vorrede der orientalischen Sammlung nicänischer Kanones heißt es von den Simonianern: „Sibi autem perfidi isti evangelium effinxerunt, quod in quattuor tomos secantes librum quattuor angulorum et cardinum mundi appellarunt."[3] Doch ist auf diese Notiz schwerlich viel Gewicht zu legen.

Die Entdeckung Kreyenbühls, daß Menander, der Schüler Simons, der Verfasser des Johannesevangeliums gewesen sei[4], dürfen wir auf sich beruhen lassen. Bekannt ist, daß die Johanneische Apokalypse und weiterhin die Johanneischen Schriften des Neuen Testamentes überhaupt im 2. und 3. Jahrhundert von verschiedener Seite als Machwerke Cerinths bezeichnet worden sind[5]. Nach Epiphanius (Haer. 28, 5; vgl. 28, 1; 30, 14) haben die Cerinthianer „den Paulus" verworfen, weil er die Beschneidung herabgewürdigt habe, und nur das Matthäusevangelium benutzt, aus welchem sie jedoch den Bericht über die Geburt des Herrn aus der Jungfrau entfernt hatten. Wenn Epiphanius anderswo (Haer. 51, 7) den Cerinthianern die Abfassung eines eigenen Evangeliums zur Last legt, so dürfte ihm nur jene eigenmächtige Verstümmelung des Matthäusevangeliums vor Augen schweben.

[1] Migne, PP. Gr. 103, 1085.

[2] Die Stellen sind gesammelt bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 453—461. — Nach Salmon und Stähelin soll die Ἀπόφασις μεγάλη eine Fälschung gewesen sein, nicht von einem Simonianer, sondern von einem Betrüger verfaßt und als Simonianische Schrift Hippolytus in die Hände gespielt: siehe H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker: Texte und Untersuchungen usf. 6, 3, Leipzig 1890, 105.

[3] Mansi, SS. Conc. Coll. 2, 1057.

[4] J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, neue Lösung der Johanneischen Frage, Berlin 1900—1905, 2 Bde, 8°. Einen einläßlichen Bericht über diese seltsamen Bände gibt H. Holtzmann in „Theol. Literaturzeitung" 1902, 6 ff; 1906, 45 ff.

[5] Über den Ursprung und die Geschichte dieser Schmähung des Apostels s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 220 ff.

Die Nikolaiten hatten laut Epiphanius (Haer. c. 25—26) und Filastrius (De haer. c. 33) folgende Schriften in Gebrauch: Bücher unter dem Namen Jaldabaoth (*βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαώθ*. Epiph. 25, 3), ein Buch Noria (*Νωρίαν τινὰ βίβλον καλοῦντες*, ebd. 26, 1), eine Prophetie des Barkabbas (ebd. 26, 2) und vielleicht noch andere prophetische Bücher (visiones inanes et plenas fallaciae, Filastr. a. a. O.), ein „Evangelium der Vollendung" (*εὐαγγέλιον τελειώσεως*, Epiph. 26, 2: evangelium consummationis, Filastr. a. a. O.) sowie ein Evangelium der Eva (*εὐαγγέλιον Εὔας*, Epiph. 26, 2 3 5). „Jaldabaoth" ist der bei den Ophiten (Abs. 4) gebräuchliche Name des Demiurgen. „Noria" soll der Name der Frau des Noe gewesen sein (Epiph. 26, 1). Der Prophet Barkabbas wird uns bei den Basilidianern (Abs. 3) wieder begegnen. Das Evangelium der Eva scheint nach den Andeutungen des hl. Epiphanius in die Form einer Apokalypse gekleidet gewesen zu sein[1]. — Die „Gnostiker", welche Epiphanius (c. 26) zusammen mit den Nikolaiten behandelt, sollen später (Abs. 4) erwähnt werden.

Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 155 bis 161 (Dositheus), 162—195 (Simon, Kleobius, Menander, Satornil), 408—421 (Nikolaus, Cerinth). S. Krauss, Dosithée et les Dosithéens: Revue des études juives 42, 1901, 27—42. K. Kohler, Dositheus, the Samaritan Heresiarch, and his relation to Jewish and Christian Doctrines and Sects: The American Journ. of Theol. 15, 1911, 404—435. — A. Redlich, Die Ἀπόφασις des Simon Magus: Archiv f. Gesch. der Philos. 23, 1910, 374—399 537—548 (Rekonstruktion des Systemes Simons). — A. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? Theol. Quartalschr. 86, 1904, 20—38 (Cerinth sei Judaist, nicht Gnostiker gewesen).

3. Basilides und die Basilidianer. — Basilides hat unter Hadrian und Antoninus Pius (Clem. Al., Strom. 7, 17, 106; Eus., Chron. ad a. Abr. 2149), also etwa 120—140, zu Alexandrien (Iren., Adv. haer. 1, 24, 1) gewirkt und gelehrt. Nach Eusebius (Hist eccl. 4, 7, 3) und Theodoret (Haer. fab. comp. 1, 2) war er von Haus aus Alexandriner. Nach Epiphanius hingegen wäre er ebenso wie Satornil zu Antiochien Schüler des Menander gewesen (Haer. 23, 1) und erst später nach Alexandrien gekommen (ebd. 24, 1). Vermutlich beruhen jedoch diese Angaben des Epiphanius nur auf einem Mißverständnisse der Darstellung des Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 1).

[1] Es beruht auf einem Versehen, wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 156 f; 2, 1, 536, behauptet, nach Clem. Al., Strom. 3, 4, 26 (*λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι*) hätten die Nikolaiten sich auf Matthias, d. h. auf die apokryphen „Matthiasüberlieferungen" (§ 42, 6) berufen. Das Wort *λέγουσι* bei Klemens bezieht sich keineswegs auf die Nikolaiten, ist vielmehr, wie Harnack selbst anderswo (a. a. O. 2, 1, 596) erklärt, so viel als „man sagt", eine Wendung, welche es dahingestellt sein lassen will, ob die fragliche Schrift wirklich dem Apostel Matthias angehöre oder nicht; vgl. Clem., Strom. 7, 13, 82: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι.*

laut welcher Satornil und Basilides „als ein geistiges Brüderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschließen“ [1]. Die Basilidianer haben Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des hl. Petrus, als den Lehrer ihres Meisters bezeichnet (Clem. Al. a. a. O.). Die Nachricht des Hegemonius (Acta Archelai 67)[2], Basilides habe bei den Persern gepredigt (fuit praedicator apud Persas), leidet an großer Unwahrscheinlichkeit.

Die Berichte der Alten über das Lehrsystem des Basilides weisen durchgreifende Verschiedenheiten, ja dem Anscheine nach unvereinbare Widersprüche auf. Auf Grund der Skizze des Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 3—7; vgl. 2, 16 u. a. St.) und der an ihn sich anschließenden Häreseologen pflegte man früher allgemein Basilides für einen Dualisten und Emanationisten zu halten. Die 1851 zuerst gedruckten „Philosophumena“ des Hippolytus brachten über Basilides (7, 2 20—27; vgl. 10, 14) eine größere Fülle neuer Mitteilungen als über irgend einen andern Vertreter des Gnostizismus, und nach anfänglichem Schwanken einigte sich der weitaus größere Teil der Forscher in dem namentlich von Uhlhorn verfochtenen Satze, der Basilides der Philosophumena sei Evolutionist und Pantheist. Die Erklärung des Gegensatzes oder Widerspruches suchte man in der Annahme, der eine Zeuge stelle das ursprüngliche System des Basilides dar, der andere eine spätere Umbildung desselben. Uhlhorn, Jacobi u. a. sprachen dem Berichte Hippolyts die Priorität zu, Hilgenfeld, Lipsius u. a. räumten dem Berichte des Irenäus den Vorrang ein. Funk bestritt die Voraussetzung eines Widerspruches; auch nach Hippolytus habe Basilides eine ausgesprochen dualistische Lehre über die Weltentwicklung vorgetragen; die große Verschiedenheit der beiden Darstellungen sei freilich nicht zu verkennen; die Priorität komme ohne Zweifel dem Berichte der Philosophumena zu, während Irenäus in mehreren Punkten, namentlich in der Christologie und in der Moral, nicht den Meister, sondern seine entarteten Schüler zu Worte kommen lasse[3]. Salmon und Stähelin glaubten nachweisen zu können, daß Hippolytus wie bei andern Anlässen, so auch bei dem Berichte über Basilides einem Betruge zum Opfer gefallen sei und ein Falsifikat als Quelle benutzt habe. Nach Krügers Urteil wäre damit „der alte Streit der Gelehrten entschieden“ [4]: in Wahrheit dürfte der Knoten nicht sowohl gelöst als vielmehr zerhauen sein.

[1] Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 759 A. 3.

[2] Beeson, Hegemonius' Acta Archelai, Leipzig 1906, 96.

[3] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 358—372 (Der Basilides der Philosophumenen kein Pantheist).

[4] Krüger in „Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche“ [3] 2, Leipzig 1897, 432.

Als Schriften des Basilides werden ein Evangelium, ein Kommentar zu diesem Evangelium und Psalmen oder Oden genannt. Auch Basilides, berichtet Origenes (Hom. 1 in Luc.), hat sich für befugt gehalten, ein Evangelium nach Basilides zu schreiben (*γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον*). Hieronymus übersetzte: „Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare“ [1]; richtiger paraphrasierte Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1): „Ausus est etiam Basilides evangelium scribere quod dicitur secundum Basilidem“; anderswo spricht Hieronymus (Comm. in Mt prol.) von einem „evangelium Basilidis“. Nähere Mitteilungen über dieses Evangelium, seinen Inhalt und seine Anlage fehlen. Zahn hält dasselbe für eine tendenziöse Zusammenstellung von Stücken der kanonischen Evangelien, eine Art Evangelienharmonie, Windisch für eine willkürliche Überarbeitung des Lukasevangeliums, ein Seitenstück zu dem später noch zu nennenden Evangelium Marcions. Der Kommentar, welchen Basilides zu seinem Evangelium schrieb, hat nach Agrippa Kastor (bei Eus., Hist. eccl. 4, 7, 7) 24 Bücher umfaßt, ist also jedenfalls ein umfangreiches Werk gewesen. Klemens von Alexandrien betitelt dasselbe *Ἐξηγητικά* und bringt mehrere Zitate aus dem 23. Buche (Strom. 4, 12, 81 ff). Hegemonius (Acta Archelai 67) nennt das Werk „tractatus“ und führt zwei Stellen aus dem 13. Buche an. Endlich wird auch der von Origenes (Comm. in Rom. 5, 1)[2] ohne Angabe einer Quelle zitierte Satz des Basilides dem Kommentar über das Evangelium entnommen sein. In den verderbten Schlußworten des Muratorischen Fragmentes ist allem Anscheine nach von Psalmen des Basilides die Rede und durch eine Bemerkung des Origenes (In Iob 21, 11 f)[3] über Oden des Basilides (*ᾠδὰς Βασιλείδου*) wird diese Auffassung bestätigt.

Isidorus, „des Basilides echter Sohn und Schüler“ (*ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής*, Hipp., Philos. 7, 20), hat wenigstens drei Schriften hinterlassen. Die Titel lauten bei Klemens von Alexandrien *Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* (Strom. 2, 20, 113), *Ἠθικά* (ebd. 3, 1, 2), *Ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παραχώρ* (ebd. 6, 6, 53). Zum Verständnis des erstgenannten Titels ist zu bemerken, daß Isidorus eine zwiefache Menschenseele unterschieden wissen wollte, die Vernunftseele (*τὸ λογιστικόν*) und die „angewachsene Seele“ (*προσφυὴς ψυχή*, vgl. ebd. 2, 20, 113 f). Diese letztere, über welche das vernünftige Prinzip die Oberhand gewinnen müsse, bildete den Gegen-

[1] Die von Hieronymus gefertigte Übersetzung der Hom. 1 Orig. in Luc. ist in Verbindung mit den Bruchstücken des griechischen Textes von neuem heraus gegeben worden durch Zahn a. a. O. 2, 624 ff.

[2] Migne, PP. Gr. 14, 1015.

[3] Dieses Scholion des Origenes bei Migne a. a. O. 17, 80; vollständiger bei Pitra, Analecta sacra 2, 1884, 368.

stand der erstgenannten Schrift. Die „Ethik", *Ἠθικά*, darf wohl identifiziert werden mit der bei Epiphanius (Haer. 32, 3) *Παραινετικά* genannten Schrift des Isidorus. Das von Klemens (a. a. O. und nach ihm von Epiphanius, Haer. 32, 4) angeführte Bruchstück der Ethik handelt über 1 Kor 7, 9. Die Erklärung des Propheten Parchor hat nach Klemens (a. a. O.) mindestens zwei Bücher gezählt. Aristoteles, behauptete Isidorus, habe die Propheten, insbesondere, wie es scheint, Parchor geplündert, ohne sie zu nennen. Schon Agrippa Kastor (bei Eus., Hist. eccl. 4, 7, 7) hat bemerkt, Basilides habe sich selbst Propheten erdichtet, wie Barkabbas und Barkoph und einige andere, welche in Wirklichkeit nie existiert hätten, und um das Staunen derjenigen zu erregen, welche dergleichen bewundern, habe er diesen Propheten barbarische Namen beigelegt. Es liegt nahe, zu vermuten, daß „Barkoph" und „Parchor" nur verschiedene Schreibweisen eines und desselben Namens seien.

In einem der von Klemens zitierten Sätze der Erklärung des Propheten Parchor gedenkt Isidorus einer „Prophetie des Cham" (*τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας*, Strom. 6, 6, 53), aus welcher Pherekydes all seine allegorisierende Theologie geschöpft habe. Auch das apokryphe Matthiasevangelium bzw. die apokryphen Matthiasüberlieferungen haben bei Basilides und seinen Anhängern in hohem Ansehen gestanden (s. § 42, 6). Irenäus erwähnt Zauber- und Beschwörungsformeln der Basilidianer (incantationes et invocationes, Adv. haer. 1, 24, 5).

Die Fragmente der Schriften des Basilides und des Isidorus sind zusammengestellt bei Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum 2. Oxon. 1699, 35—43 64—68; bei Massuet, S. Iren. opp., Paris. 1700, 349 f 351 f; bei Stieren, S. Iren. opp. 1, Lipsiae 1853, 901 ff 907 ff; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 207 ff 213 ff. Ein paar weitere Angaben über die Lehre des Basilides fanden sich in dem 1903 durch Traube bekanntgegebenen Ketzerkataloge am Schluß der Acta Archelai, ed. Beeson, Leipzig 1906, 98. Zur Erläuterung der Fragmente siehe außer Hilgenfeld namentlich auch Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1888 bis 1889, 763—774: „Basilides und die kirchliche Bibel". Vgl. H. Windisch, Das Evangelium des Basilides: Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. usf. 7, 1906, 236—246.

4. Die Ophiten oder „Gnostiker". — Unter dem Namen Ophiten (Schlangenbrüder) pflegt man eine Reihe gnostischer Parteien zusammenzufassen, welche den durch die Schlange veranlaßten Genuß vom Baume der Erkenntnis als den Durchbruch der Gnosis im Menschen feierten. Eben diese Parteien sind es auch gewesen, welche zuerst die Bezeichnung *γνωστικοί* für sich selbst in Anspruch nahmen[1]. Dieselben verzweigten sich schon sehr früh in zahlreiche, vielfach

[1] Näheres bei Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 191—225: „Der älteste Gebrauch des Gnostikernamens".

einander widersprechende und sich gegenseitig bekämpfende Denominationen. Manche überließen sich auf Grund prinzipiellen Antinomismus der wildesten Zügellosigkeit und den scheußlichsten Orgien. Andere bekannten sich, wenigstens in der Theorie, zu enkratitischen Grundsätzen.

Irenäus macht aus mehreren von den „Gnostikern" benutzten und hochgehaltenen Schriften kurze Mitteilungen, ohne seine Quellen näher zu bezeichnen (Iren., Adv. haer. 1, 29—31). Eine dieser Quellen will Schmidt in einer koptischen Papyrushandschrift zu Berlin unter dem Titel „Apokryphum des Johannes" wiedergefunden haben (s. Abs. 5). Nach Epiphanius hatten die Gnostiker neben den kanonischen Schriften, welche sie für interpoliert erklärten (Haer. 26, 6), viele, ja unzählige apokryphe Schriften in Gebrauch (*βιβλία πολλά*, ebd. 26, 8; *μυρία γραφεῖα*, 26, 12). Im einzelnen nennt Epiphanius (26, 8 12 13): „Große und kleine Fragen der Maria" (*ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι καὶ μικραί*), die ersteren, und vermutlich auch die letzteren, unflätigen Inhalts, Bücher unter dem Namen „Jaldabaoth" (vgl. Abs. 2), viele Bücher unter dem Namen Seths, Apokalypsen Adams (*ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ*)[1], apokryphe Evangelien unter dem Namen der Jünger (*εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν*), ein Buch unter dem Titel *Γέννα Μαρίας* („Genealogie der Maria"?), in welchem erzählt war, Zacharias sei im Tempel ermordet worden (vgl. Mt 23, 35), weil er hinter das Geheimnis des jüdischen Gottesdienstes gekommen war, daß nämlich die Juden einen Esel als ihren Gott verehrten[2], ein Evangelium des Apostels Philippus (vgl. § 42, 6) und vielleicht ein Elias-Apokryph (26, 13), etwa eine Elias-Apokalypse[3].

Die Kainiten hatten ein „Evangelium des Judas" (*εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα*), des einzigen Apostels, wie sie sagten, welcher den Herrn verstanden habe (Iren., Adv. haer. 1, 31, 1; Epiph., Haer. 38, 1). Irenäus gedenkt auch noch anderer Schriften der Kainiten, ohne indessen Titel anzuführen (Iren. 1, 31, 2; vgl. Epiph. 38, 1). Epiphanius (38, 2) macht noch zwei andere Schriften namhaft: ein Buch mit Reden voll von Gottlosigkeit (*βιβλίον ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ῥήματά τινα ἀνομίας πλήρη*) und ein von den Kainiten wie von den „Gnostikern" gebrauchtes Buch

[1] Über anderweitige christliche Adambücher, welche wahrscheinlich auf jüdische Materialien zurückgehen, s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, Leipzig 1909, 395 ff. — Sethbücher werden uns sogleich noch bei den Sethianern und den Archontikern begegnen. Von einer „Scriptura inscripta nomine Seth" ist auch in dem „Opus imperfectum in Matth.", hom. 2, Migne, PP. Gr. 56, 637, die Rede.

[2] Näheres über diese Erzählung bei A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 32—37.

[3] Über Elias-Apokalypsen, jüdischer und christlicher Herkunft, s. Schürer a. a. O. 361 ff.

mit dem Titel *Ἀναβατικὸν Παύλου*, „Himmelfahrt Pauli", gleichfalls strotzend von Abscheulichkeiten (vgl. § 45, 2).

Klemens von Alexandrien bezeugt, daß die Prodicianer Geheimbücher (*βίβλους ἀποκρύφους*) unter dem Namen Zoroasters besaßen (Strom. 1, 15, 69)[1], und daß antinomistisch gesinnte Gnostiker ein Apokryph (*τι ἀπόκρυφον*) frechen Inhaltes gebrauchten (ebd. 3, 4, 29). Auf antinomistische Gnostiker bezieht sich wohl auch das Wort des Origenes: „Multa secretorum facta (ficta?) sunt a quibusdam impiis et iniquitatem in excelsum loquentibus" (Comm. in Matth. ser. 28)[2].

Über die Naassener berichtet Hippolytus (Philos. 5, 2 6—11; 10, 9) auf Grund einer Schrift, welche ihm aus den Kreisen der Naassener selbst zugekommen war[3]. Er entnimmt dieser Schrift hauptsächlich naassenische Deutungen von Bibelaussprüchen, auch Bruchstücke naassenischer „Hymnen" (ebd. 5, 6 9) und einen naassenischen „Psalm" (5, 10)[4]. Außerdem ergibt sich aus dem Berichte Hippolyts, daß die Naassener das Ägypterevangelium (5, 7; vgl. § 42, 4), das Thomasevangelium (5, 7; vgl. § 42, 6) und die simonianische *Ἀπόφασις μεγάλη* (5, 9; vgl. Abs. 2) benutzt haben.

An die Naassener reiht Hippolytus die Peraten an (ebd. 5, 3 12—18; 10, 10)[5]. Er kennt verschiedene peratische Schriften (*γράμματα*, 5, 15), hebt aus einem von den Peraten verehrten Buche eine längere Stelle aus (5, 14) und handelt sonst wiederum vorwiegend über peratische Auslegungen von Schriftworten. Aus einer Stelle der Quellenschrift Hippolyts über Eva (5, 16) möchte Harnack[6] auf Benutzung des Evangeliums der Eva (Abs. 2) von seiten der Peraten schließen.

Die Sethianer, welche Hippolytus auf die Peraten folgen läßt (ebd. 5, 4 19—22; 10, 11)[7], hatten ihre Lehre in unermeßlich vielen Schriften niedergelegt (*ἐν ἀπείροις συγγράμμασι*, 5, 21). Insbesondere aber war es das Buch *Παράφρασις Σήθ*, welches einen Überblick über das sethianische System nach allen Richtungen hin gab (5, 22). Epi-

[1] Über anderweitige Spuren von Zoroasterbüchern vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 537 f; Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." usf. 3, 1902, 223 ff.

[2] Migne, PP. Gr. 13, 1657.

[3] Nach H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts, Leipzig 1890, u. a. soll diese Schrift nicht naassenischer Herkunft, sondern das Werk eines Betrügers gewesen sein.

[4] Dieser Psalm fand Aufnahme in die „Anthologia graeca carminum christianorum, adornaverunt W. Christ et M. Paranikas", Lipsiae 1871, 32 f; vgl. Proleg. xv f. Vgl. auch Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 260 f.

[5] Nach Stähelin u. a. würde auch dieser Bericht auf einer Fälschung beruhen.

[6] A. a. O. 1, 168.

[7] Nach Stähelin u. a. würde Hippolytus sich auch hier wieder auf eine Fälschung stützen.

phanius vervollständigt die Angaben Hippolyts. Die Sethianer, schreibt er (Haer. 39, 5), haben verschiedene Bücher unter dem Namen großer Männer verfaßt, sieben Bücher unter dem Namen Seths, andere Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς („Ausländer"), eine Apokalypse Abrahams, strotzend von aller möglichen Schlechtigkeit (ἄλλην, sc. βίβλον, ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ Ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι, πάσης κακίας ἔμπλεων)[1], andere Bücher unter dem Namen Moses'[2], andere unter andern Namen.

Die mit den Sethianern auf das engste verwandten und bei Epiphanius in unmittelbarem Anschluß an die Sethianer behandelten Archontiker hatten gleichfalls zahlreiche Schriften in Gebrauch, insbesondere ein großes und ein kleines Buch Συμφωνία, die schon genannten Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς, die Himmelfahrt des Isaias[3] und andere Apokryphen (Epiph., Haer. 40, 2). Später (Haer. 40, 7) kommt Epiphanius noch einmal auf die Schriften der Archontiker zurück und erwähnt verschiedene Bücher unter dem Namen Seths und seiner sieben Söhne. Seth, fügt er hier bei, ward von den Archontikern ἀλλογενής und seine sieben Söhne wurden ἀλλογενεῖς genannt (die Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς sind also Bücher unter dem Namen der Söhne Seths)[4]. Endlich bemerkt Epiphanius (a. a. O.), die Archontiker hätten sich auch auf die Propheten Martiades und Marsianus berufen, welche in den Himmel entrückt worden und innerhalb dreier Tage herabgestiegen seien.

Hippolytus hat zwei Gnostiker der Vergessenheit entrissen, welche sich gleichfalls zu der ophitisch-„gnostischen" Richtung bekannten und welche zugleich literarisch tätig waren, Justinus und Monoimus[5]. Justinus hat zahlreiche Schriften verfaßt oder doch gebraucht (Philos. 5, 23 24), insbesondere ein Werk unter dem Titel „Baruch" (5, 24—27), welches mindestens zwei Bücher umfaßte (5, 27)[6]. Der Araber Monoimus hinterließ einen Brief an Theophrast (Philos. 8, 15).

---

[1] Diese Apokalypse Abrahams hat wohl nichts zu tun mit der, wie es scheint, nur slavisch erhaltenen Apokalypse Abrahams, welche seit 1863 mehrfach gedruckt und durch G. N. Bonwetsch in „Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche" 1, 1, Leipzig 1897, ins Deutsche übersetzt wurde. Hier fährt Abraham gen Himmel und erhält dort allerlei Offenbarungen über die Geschichte seiner Nachkommenschaft. Es handelt sich allem Anscheine nach um eine jüdische Schrift in leichter christlicher Überarbeitung. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes usf. 3⁴, 336 ff.

[2] Über Moses-Apokryphen s. Schürer a. a. O. 3⁴, 294 ff.

[3] Über die jüdisch-christliche Himmelfahrt des Isaias s. Schürer a. a. O. 3⁴, 386 ff.

[4] Auf Sethbücher stießen wir vorhin schon bei den „Gnostikern" (S. 351).

[5] Auch in den Berichten über Justinus und Monoimus soll Hippolytus nach Stähelin u. a. aus gefälschten Quellen schöpfen.

[6] Über Baruch-Apokryphen, jüdische und christliche, s. Schürer a. a. O. 3⁴, 305 ff.

Die den Archontikern sehr nahestehenden Severianer bedienten sich einiger Apokryphen (Epiph., Haer. 45, 4; vgl. 45, 2).

Die Origenianer hatten gleichfalls Apokryphen, insbesondere apokryphe Apostelgeschichten oder, wie Epiphanius (Haer. 63, 2) sagt, „die sog. Akten des Andreas und der andern".

Eine von Plotinus bekämpfte „gnostische" Sekte besaß laut Porphyrius (Vita Plot. c. 16)[1] „Apokalypsen des Zoroaster und des Zostrianus und des Nikotheus und des Allogenes und des Mesus und anderer solcher Leute".

Wünsch hat eine Reihe von griechischen und lateinischen Fluchgebeten, welche auf Bleitafeln aus den Jahren 390—420 erhalten sind und römischen Wagenlenkern (agitatores) dazu gedient haben, ihre konkurrierenden Kollegen den Dämonen zu überantworten und dem Untergang zu weihen, auf die Sekte der Sethianer zurückführen wollen. R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 8°. Sicherlich haben diese Zaubertexte mit der gnostischen Sekte nichts zu tun; vgl. Schürer in „Theol. Literaturzeitung" 1899, 108 ff. Preuschen glaubte verschiedene armenisch überlieferte Adambücher, welche die Mechitaristen ihrer Sammlung armenischer Apokryphen des Alten Testamentes, Venedig 1896, einverleibten, aus den Kreisen der Sethianer herleiten zu können. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, aus dem Armenischen übersetzt und untersucht, Gießen 1900 (Separatabdruck aus: Festgruß. B. Stade zur Feier seiner 25jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht von seinen Schülern, Gießen 1900, 8°). Auch diese Hypothese ist sehr schwach begründet; vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 3^4, 1909, 398; Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 222 f. Über die von Plotinus bekämpften Gnostiker und die von diesen Gnostikern benutzten Schriften (Apokalypsen) verbreitet sich einläßlich C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum: Texte und Untersuchungen usf. 20, 4 a, Leipzig 1901.

5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. — Aus ophitischen Gemeinschaften, und zwar aus enkratitisch denkenden Kreisen, stammen einige gnostische Werke, welche in koptischer (sahidischer) Übersetzung erhalten geblieben sind.

Durch eine nach ihrem früheren Besitzer Codex Askewianus genannte Pergamenthandschrift des Britischen Museums zu London, aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammend und „in einem selten tadellosen Zustande überliefert"[2], ist eine umfangreiche Kompilation aufbewahrt worden, welche schon 1851 durch Schwartze bzw. Petermann unter der Aufschrift „Pistis Sophia" zum Druck befördert wurde. In der Handschrift selbst ist sie in 148 Kapitel abgeteilt und außerdem in vier größere Abschnitte oder Bücher zerlegt. Das erste und das vierte Buch entbehren jedweden Titels, während das zweite die

[1] Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini libello, edidit R. Volkmann, 1, Lipsiae 1883, 20.

[2] Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, Leipzig 1905, XI.

Überschrift „Das zweite Buch der Pistis Sophia“ und die Unterschrift „Ein Teil der Bände des Erlösers“ (*μέρος τῶν τευχῶν τοῦ σωτῆρος*) trägt und das dritte keine Überschrift, aber dieselbe Unterschrift wie das zweite hat. Der koptische Text ist aus dem Griechischen geflossen. Die vier Bücher aber bilden, wie schon Köstlin (1854) in seiner tiefeindringenden Studie erkannte, keine literarische Einheit, sondern eine Kontamination zweier verschiedener Schriften. Die erste Schrift, Buch 1—3 umfassend, schildert zunächst die Schicksale der Pistis Sophia, welche aus dem 13. Äon in die Hyle hinabgesunken ist und nun durch Jesus an ihren alten Wohnort zurückgeführt und mit ihren früheren Genossen, den 24 Unsichtbaren, wieder vereinigt wird; zum Schluß, in Buch 3, handelt sie weiterhin von der Entstehung der Sünde und des Übels in der Menschenwelt, von der Notwendigkeit der Buße oder der Erhebung über die Mächte der Finsternis, von den Strafen, welche des Nichterlösten nach seinem Tode harren usf. Die zweite Schrift, Buch 4, berührt sich inhaltlich ziemlich enge mit den Schlußausführungen der ersten, trägt jedoch der ersten gegenüber ein gewisses archaistisches Gedankengepräge zur Schau. „Man könnte das Ganze geradezu als eine Abhandlung *Περὶ μετανοίας* (im gnostischen Sinne) bezeichnen“ [1]. Der äußeren Anlage nach bestehen alle vier Bücher aus Unterredungen zwischen dem auferstandenen Heilande und seinen Jüngern und Jüngerinnen. In erster Linie sind es Johannes und Maria Magdalena, welche dem Meister Fragen vorlegen. Gleich zu Eingang des ersten Buches wird bemerkt, Jesus habe nach der Auferstehung noch elf Jahre lang mit den Seinigen verkehrt.

Die früher übliche Zueignung der ganzen Kompilation an Valentinus (Abs. 7) oder einen Valentinianer beruhte auf einem Irrtum. Die Grundanschauungen sind ophitisch-enkratitisch. Jetzt stimmen die Forscher darin überein, daß beide Schriften im Laufe des 3. Jahrhunderts, die zweite früher als die erste, in Ägypten entstanden sind [2].

Im ersten und zweiten Buche werden fünf „salomonische“ Oden zitiert, welche in den Augen des Verfassers dieselbe Dignität besitzen wie die davidischen Psalmen (s. Abs. 8). Im ersten Buche scheint auf apokryphe Evangelien unter den Namen der Apostel Philippus, Thomas und Matthäus (Matthias?) Bezug genommen zu werden (s. § 42, 6). Im zweiten und dritten Buche wird auf „zwei

[1] Köstlin in „Theologische Jahrbücher“ 13, 1854, 6.

[2] Harnack, Über das gnostische Buch ‚Pistis Sophia‘, Leipzig 1891, 95 ff. Schmidt a. a. O. 1, XVII f. Die weitere Vermutung Harnacks, a. a. O. 107 ff, die erste Schrift oder die drei ersten Bücher seien vielleicht mit den laut Epiphanius (Haer. 26, 8) von den „Gnostikern“ gebrauchten „Kleinen Fragen der Maria“ (s. Abs. 4) zu identifizieren, hat Schmidt a. a. O. 1, XVIII mit Recht abgelehnt.

große Bücher Jeû“ verwiesen, welche Henoch im Paradiese geschrieben habe[1].

Kaum geringere Bedeutung als Codex Askewianus beansprucht die nach dem schottischen Reisenden Bruce Papyrus Brucianus geheißene Papyrushandschrift der Bodleiana zu Oxford, gleichfalls in das 5. oder 6. Jahrhundert zurückreichend, jetzt aber unter dem Einfluß des feuchten Klimas Englands nach und nach dahinschwindend. Ihr Inhalt ist 1891 von Amélineau und 1892 von Schmidt herausgegeben worden. Auch dieses Manuskript umschließt zwei aus dem Griechischen übersetzte Schriften, zwar ineinandergewürfelt, aber doch noch sicher zu erkennen und reinlich zu scheiden, wenngleich beide mehrfach lückenhaft. Die erste, größere Schrift berichtet wiederum über angebliche Mitteilungen des Herrn an seine Jünger und Jüngerinnen. Zuvörderst werden, in fast unglaublich hölzerner Darstellungsform, kosmogonische Spekulationen vorgetragen und sodann praktische Fragen erörtert: die Überwindung der feindlichen Weltmächte, die Sicherstellung des Seelenheiles durch Vollzug einer Reihe von Riten und Mysterien u. dgl. Schmidt hält diese Schrift für identisch mit den in der Pistis Sophia angeführten zwei Büchern Jeû. Jedenfalls entstammt sie, wie die Pistis Sophia, der enkratitisch gesinnten Gruppe der Ophiten, und die Abfassung mag in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts zu setzen sein. Die zweite, kleinere Schrift verfolgt ausschließlich spekulative Interessen, indem sie ein Bild der Entstehung und Entwicklung der transzendentalen Welt entrollt. Sie entzieht sich jeder Identifizierung, läßt sich aber auf Grund von Andeutungen der alten Antignostiker mit Sicherheit aus der Mitte der Sethianer oder Archontiker herleiten. Hatte Schmidt sie früher bis in die Tage der Blüte des Gnostizismus, 170—200, hinaufgerückt, so hat er sie später ebenso wie die erste Schrift in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert: „Die Spekulation ist bereits verwildert, die himmlische Topographie überwuchert“[2].

In dieser zweiten Schrift finden sich Verweise auf die gnostischen Propheten Marsanes, Nikotheus und Phosilampes[3]. Der Name Marsanes erinnert sofort an den bei Epiphanius (Haer. 40, 7) als Prophet der Archontiker erwähnten Marsianus; Offenbarungen des Nikotheus besaßen auch die von Plotinus bekämpften „Gnostiker“ (Porph., Vita Plot. c. 16; vgl. Abs. 4); der Name Phosilampes läßt sich sonst nicht nachweisen[4].

---

[1] In der Ausgabe des koptischen Textes von Schwartze bzw. Petermann, Berlin 1851, 245 f und 354; in der deutschen Übersetzung von Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, Leipzig 1905, 158 und 228 f.

[2] Schmidt a. a. O. 1, XXVI. [3] Siehe Schmidt a. a. O. 1, 341—343.

[4] Vgl. über diese Propheten Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, Leipzig 1892, 599 ff.

Außer den zwei genannten Schriften enthält Papyrus Brucianus noch drei Fragmente: ein Fragment eines gnostischen Gebetes, ein Fragment eines zweiten gnostischen Gebetes und ein Fragment über den Durchgang der Seele durch die Archonten des Weges der Mitte[1].

Endlich ist hier einer 1896 zu Kairo für das Ägyptische Museum in Berlin erworbenen koptischen Papyrushandschrift saec. V (?) zu gedenken, welche laut einer vorläufigen Beschreibung Schmidts[2] drei Schriften gnostischer Herkunft umfaßt: 1. „Evangelium der Maria", 2. „Apokryphum des Johannes", 3. „Sophia Jesu Christi", vermutlich alle drei Übersetzungen aus dem Griechischen. Das Evangelium der Maria erzählt von allerhand Belehrungen, welche die Jünger nach der Auferstehung des Herrn teils durch den Auferstandenen selbst teils durch Maria erhalten haben sollen. Das Apokryphum des Johannes bringt Offenbarungen des Auferstandenen an Johannes, meist kosmologischen Inhalts, und diese Schrift hat schon Irenäus bei seiner Darstellung des Systems der sog. Barbelo-Gnostiker (Adv. haer. 1, 29) als Quelle gedient[3]. Die Sophia Jesu Christi berichtet über Enthüllungen des Auferstandenen gegenüber den zwölf Jüngern und den sieben Jüngerinnen „in Betreff der Hypostasis des All und der Oikonomia und der heiligen Pronoia und der Aretê (= Kraft) der Gewalten, in Betreff aller Dinge, welche der Erlöser mit ihnen gemacht hatte, die Mysterien und die heilige Oikonomia". Schmidt hat die drei Schriften herauszugeben bzw. zu übersetzen versprochen.

Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit J. H. Petermann, Berolini 1851, 8°. Die fünf „salomonischen" Oden waren (nach derselben Handschrift) bereits von Fr. Münter herausgegeben worden: Odae gnosticae Salomoni tributae thebaice et latine (Progr.), Havniae 1812, 4°. E. Amélineau hat den koptischen Text der Pistis Sophia ins Französische übertragen, Paris 1895, G. R. S. Mead die lateinische Übersetzung Schwartzes ins Englische, London 1896. Eine deutsche Übertragung des koptischen Textes gab C. Schmidt in seinen „Koptisch-gnostischen Schriften" 1, Leipzig 1905 (Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Vgl. K. R. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia: Theol. Jahrbb. 13, 1854, 1—104 137—196. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 7, 2, Leipzig 1891, 1—114. — Eine Ausgabe des Papyrus Brucianus nebst französischer Übersetzung von E. Amélineau erschien in „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques" 29, 1, Paris 1891. Es folgte die Ausgabe C. Schmidts: Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben,

[1] Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, 330 ff.

[2] In „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin", 1896, 839—847. Vgl. Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 228 f.

[3] Siehe darüber Schmidt, Irenäus und seine Quelle in ‚Adv. haer.' 1, 29: Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 315—336.

übersetzt und bearbeitet: Texte und Untersuchungen usf. 8, 1—2, Leipzig 1892. Vgl. Schmidt, Die in dem koptisch-gnostischen Codex Brucianus enthaltenen ‚beiden Bücher Jeû' in ihrem Verhältnis zu der ‚Pistis Sophia' untersucht: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 37, 1894, 555—585. Die Identifizierung der größeren Schrift des Papyrus Brucianus mit den beiden Büchern Jeû bekämpfte R. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur: ebd. 44, 1901, 236—253. Eine neue deutsche Übersetzung des Papyrus Brucianus gab Schmidt in seinen „Koptisch-gnostischen Schriften" 1, Leipzig 1905. — Die „Verfluchung", welche W. E. Crum nach einem koptischen Papyrus in „Zeitschr. f. ägyptische Sprache und Altertumskunde" 34, 1896, 85—89 veröffentlichte, ist, soviel ich sehe, durchaus nicht „gnostisch gefärbt" (Crum S. 85). Vgl. zu dieser Formel L. Fonck in „Zeitschr. f. kath. Theol." 21, 1897, 574 f; 22, 1898, 382 ff.

6. Die Karpokratianer. — Mit den Anschauungen der antinomistischen Zweige der Ophiten hat sich die Gnosis des Alexandriners Karpokrates nahe berührt. Die Reminiszenzen aus dem Christentum waren in seiner Lehre fast völlig verwischt. Irenäus fußt in seinem Berichte über die Karpokratianer auf karpokratianischen Schriften (secundum quod scripta eorum dicunt, Adv. haer. 1, 25, 4; *ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν οὕτως ἀναγέγραπται*, 1, 25, 5). Auch erwähnt er karpokratianische Zauberformeln (incantationes, 1, 25, 3). Über eine karpokratianische Schrift erfahren wir näheres durch Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 2, 5—9). Des Karpokrates Sohn, Epiphanes, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, hinterließ, obwohl er nur ein Alter von 17 Jahren erreichte, eine Schrift *Περὶ δικαιοσύνης*, welche, wie die von Klemens ausgehobenen Stellen zeigen, für einen vollständigen Kommunismus, auch Weibergemeinschaft, eintrat. Nach seinem Tode ward Epiphanes zu Same auf Kephallene, einer Insel des Jonischen Meeres, der Geburtsstätte der Mutter des Verstorbenen, göttlich verehrt und insbesondere auch in Hymnen gefeiert (*ὕμνοι λέγονται*, Strom. 3, 2, 5).

Über die Karpokratianer s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 397—408. H. U. Meyboom, De Carpocratianen: Teylers Theol. Tijdschrift 4, 1906, 491—520.

7. Valentinus und die Valentinianer. — Valentinus ist nach Epiphanius (Haer. 31, 2) zu Frebonite (?) an der Nordküste Ägyptens geboren und zu Alexandrien in die Wissenschaft der Hellenen eingeführt worden. Die Valentinianer behaupteten, Theodas, ein persönlicher Schüler (*γνώριμος*) des Apostels Paulus, sei der Lehrer ihres Meisters gewesen (Clem. Al., Strom. 7, 17, 106). Zuerst, fährt Epiphanius (Haer. 31, 7) fort, hat Valentinus in Ägypten gepredigt, später zu Rom und endlich auf Cypern. „Er kam nach Rom", versichert Irenäus (Adv. haer. 3, 4, 3), „unter Hyginus, blühte unter Pius und blieb bis zur Zeit Anicets." Er muß demnach von etwa 135 bis etwa 160 in Rom gewesen sein. Zu Rom erfolgte auch, wie

Tertullian bezeugt, sein definitiver Bruch mit der Kirche. Durch Übergehung bei einer Papstwahl in seinem Ehrgeize gekränkt, warf er sich zum Sektenhaupte auf (Tert., Adv. Valent. 4) und ward nun zu wiederholten Malen aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen (semel et iterum eiectus, Tert., De praescript. haeret. 30). Die Zeit seines Todes steht dahin.

Valentinus, dessen Geist und Rednergabe auch von Tertullian (Adv. Valent. 4) gerühmt wird, gilt als der hervorragendste Vertreter der hellenisierenden Gnosis, welche im Anschluß an Plato einen Parallelismus zwischen der oberen Idealwelt (*πλήρωμα*) und der unteren Erscheinungswelt (*κένωμα, ὑστέρημα*) lehrt. Die letztere ist das Werk des Demiurgen, und der Demiurg ist ein schwacher Abglanz des höchsten Gottes. Auf den von dem Demiurgen verheißenen und gesandten Christus läßt sich bei der Taufe der Äon Soter oder Jesus herab. Die Pneumatiker (die Valentinianer) werden durch die Gnosis erlöst und erhalten Zutritt zu dem Pleroma; die Psychiker (die Katholiken) sind gehalten, zu glauben und gute Werke zu verrichten, und gehen, wenn sie ihre Pflicht erfüllen, mit dem Demiurgen in den „Ort der Mitte" ein; die Hyliker sind unrettbar dem Bösen und dem Verderben verfallen.

Klemens von Alexandrien macht Mitteilungen aus mehreren Schriften Valentins, teils Briefen (Strom. 2, 8, 36; 20, 114; 3, 7, 59) teils Homilien (4, 13, 89—90; 6, 6, 52)[1]. Hippolytus zitiert ein Bruchstück eines Psalmes Valentins (*ἐν ψαλμῷ*, Philos. 6, 37) und benutzt einen Bericht Valentins über seine Unterredung mit einem kleinen Kinde (*φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι*, 6, 42). Psalmen von der Hand des Häresiarchen selbst kennen auch Tertullian (De carne Christi 17, 20), der Verfasser des Muratorischen Fragmentes und Origenes (In Job 21, 11 f)[2]. Wenn aber Tertullian (Adv. Valent. 2) den Valentinianern einen Ausspruch des Buches der Weisheit entgegenhält mit dem Beifügen: „docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis", so hat er wohl nicht eine Schrift Valentins unter dem Titel *Σοφία*, sondern den valentinianischen Äon Sophia (Tert. a. a. O. 8 ff) im Auge. Das unter dem Namen des hl. Anthimus von Nikomedien überlieferte Fragment „De sancta ecclesia" will ein Buch Valentins unter dem Titel *Περὶ τῶν τριῶν φύσεων* kennen[3].

Nach Irenäus gebrauchten die Valentinianer ein „Evangelium der Wahrheit", welches mit den kanonischen Evangelien nichts gemein

---

[1] Zu dem Homilienfragmente Strom. 6, 6, 52 vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 953—956: „Valentinus über kirchliche und profane Literatur".

[2] Migne, PP. Gr. 17, 80. Pitra, Analecta sacra 2, 368.

[3] Der Text bei G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica: Studi e Testi 5, Roma 1901, 96. — Über ein Zitat unter Valentins Namen in dem Dialogus Adamantii s. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 182 f.

hatte (veritatis evangelium, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, Iren., Adv. haer. 3, 11, 9). Es wird dieselbe Schrift sein, welche Pseudo-Tertullian vorschwebt, wenn er von Valentinus selbst sagt: „Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra“ (Pseudo-Tert., Adv. omn. haer. 12). Aber es ist doch sehr fraglich, ob Valentinus selbst schon dieses Evangelium verfaßt oder gebraucht hat, weil Tertullian ausdrücklich betont, Valentinus habe nicht, wie Marcion, „ad materiam scripturas“, sondern „materiam ad scripturas“ ersonnen (excogitavit, Tert., De praescr. haeret. 38)[1]. Aus einem nicht näher bezeichneten Buche, welches gleichfalls in besonderem Ansehen bei den Valentinianern gestanden haben muß, hat Epiphanius (Haer. 31, 5—6) einen längeren Passus mitgeteilt.

Die Sekte Valentins verbreitete sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Reich und spaltete sich in einen italischen und einen morgenländischen Zweig. Die Italiker schrieben dem Erlöser einen psychischen Leib zu, die Morgenländer einen pneumatischen (Hipp., Philos. 6, 35).

Die Hauptvorkämpfer des italischen oder abendländischen Valentinianismus waren Herakleon und Ptolemäus (Hipp. a. a. O.). Beide sind ohne Zweifel noch persönliche Schüler Valentins gewesen, wie denn Herakleon von den Gewährsmännern des Origenes (Comm. in Ioan. 2, 8) ausdrücklich als *Οὐαλεντίνου γνώριμος* bezeichnet wurde. Die Zeit ihrer Wirksamkeit muß deshalb etwa auf die Jahre 145—180 berechnet werden, während ihre sonstigen Lebensumstände sich nicht mehr ermitteln lassen[2]. Klemens von Alexandrien führt zwei Stellen unter Herakleons Namen an, eine Erklärung zu Lk 12, 8—11 (Strom. 4, 9, 70—72)[3] und eine Erklärung zu Mt 3, 11 f (Eclogae proph. 25), ohne die Schrift, aus welcher er schöpft, namhaft zu machen. Durch Origenes lernen wir ein Werk Herakleons kennen, welches *Ὑπομνήματα* betitelt war (Orig.,

[1] Vermutungen über den Inhalt des „Evangeliums der Wahrheit“ bei Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1, 748 ff.

[2] Die Angaben des Verfassers des „Praedestinatus“ (1, 16) über Herakleon sind unglaubwürdig und wahrscheinlich auf eine Verwechslung Herakleons mit dem römischen Schismatiker Heraklius (zu Beginn des 4. Jahrhunderts) zurückzuführen. — Ptolemäus soll nach Harnack, Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom: Texte und Untersuchungen usf. 28, 2, Leipzig 1905, 3 ff, identisch sein mit dem von Justin dem Märtyrer, Apol. 2, 2, erwähnten christlichen Lehrer und späteren Märtyrer Ptolemäus in Rom. Aber dieser christliche Lehrer wird nicht als Häretiker gekennzeichnet, und von einem Martyrium des Valentinianers Ptolemäus ist sonst nichts bekannt.

[3] Zahn hat es wahrscheinlich gemacht, daß das Zitat aus Herakleon, Strom. 4, 9, nicht erst § 71 beginnt (wie auch noch Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 473, und Brooke, The fragments of Heracleon, Cambridge 1891, 102, voraussetzen), sondern schon § 70 anhebt; s. Zahn a. a. O. 1, 742.

Comm. in Ioan. 6, 8) und höchstwahrscheinlich einen fortlaufenden Kommentar zum Johannesevangelium darstellte. Seinem eigenen Kommentar zum Johannesevangelium hat Origenes beinahe fünfzig meist wörtliche und zum Teil umfängliche Zitate aus diesem Werke eingeflochten. Ob die vorhin erwähnten Stellen Herakleons bei Klemens auch dem Johannes-Kommentare oder aber andern Schriften entnommen sind, läßt sich nicht entscheiden. Merkwürdig ist, daß noch Photius (Ep. 134) Kenntnis des Johannes-Kommentars verrät. Nach den vorliegenden Fragmenten muß das Werk als eine nicht unbedeutende Leistung anerkannt werden. Sehr häufig freilich bekundet die Erklärung des Evangelientextes große Willkürlichkeit, und hin und wieder verliert sie sich geradezu in Abgeschmacktheiten[1]. Zu Jo 4, 22 (bei Orig., Comm. in Ioan. 13, 17) beruft Herakleon sich auf die „Predigt des Petrus“ (§ 43, 1). Die neueren Forscher pflegen im Anschluß an Lipsius die Quellenschrift, welche Hippolytus für die Darstellung der Lehre Valentins (Philos. 6, 3 21—37; 10, 13) benutzt hat, auf die Kreise der Freunde Herakleons zurückzuführen, weil dieselbe die Züge der Herakleon eigentümlichen Anschauungen aufweise[2].

Mit größerer Sicherheit lassen sich die Schriften, welchen Irenäus seine Kunde um das valentinianische Lehrsystem entnimmt (*ὑπομνήματα τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν*, Iren., Adv. haer. 1, praef., 2), dem Valentinianer Ptolemäus zueignen. Die Mitteilungen aus diesen Schriften beschließt Irenäus (a. a. O. 1, 8, 5) mit der Wiedergabe einer ausdrücklich auf Ptolemäus zurückgeführten Auslegung des Prologes des Johannesevangeliums. Aus einigen Angaben erhellt, daß in den fraglichen Schriften auch biblische Apokryphen verwertet waren (a. a. O. 1, 8, 1; vgl. 1, 3, 2). Außerdem besitzen wir von Ptolemäus noch einen Brief an eine gebildete Christin Flora, aufbewahrt von Epiphanius (Haer. 33, 3—7). Flora hat um Aufklärung über die Herkunft des mosaischen Gesetzes gebeten, und Ptolemäus sucht ihr aus der allseitigen Unvollkommenheit dieses Gesetzes zu beweisen, daß dasselbe nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Demiurgen stamme. Den Angriff Stierens auf die Echtheit bzw. die Einheitlichkeit des Briefes haben Rossel, Heinrici u. a. siegreich zurückgeschlagen.

Zur italischen Schule Valentins bekannten sich auch Florinus, Theotimus und Alexander. Florinus, kaiserlicher Hofbeamter

[1] Näheres bei G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 127 ff; E. Preuschen in seiner Ausgabe des Johannes-Kommentars des Origenes, Leipzig 1903, Einleitung CII—CVII: „Herakleon und seine Noten zum Johannesevangelium“.

[2] Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 465; Brooke a. a. O. 41.

und später Presbyter der römischen Kirche[1], hat laut einem syrisch erhaltenen Brieffragmente des hl. Irenäus[2] blasphemische Schriften verfaßt, welche auch nach Gallien drangen und dort nicht geringes Ärgernis erregten. Theotimus hat nach Tertullian eine Schrift über das Gesetz und seine Bildervorschriften veröffentlicht (multum circa imagines legis Theotimus operatus est, Tert., Adv. Valent. 4), und Alexander wird von demselben Gewährsmanne als Verfasser einer nicht näher zu bestimmenden, vielleicht „Syllogismen" betitelten Schrift bezeichnet (remisso Alexandro cum suis syllogismis etc., Tert., De carne Christi 17; vgl. 15 16).

Hervorragende Vertreter des morgenländischen Valentinianismus waren nach Hippolytus (Philos. 6, 35) Axionikus und Bardesanes. Bardesanes soll später zur Sprache kommen (Abs. 8). Der Antiochener Axionikus erscheint auch bei Tertullian (Adv. Valent. 4) als treuer Schüler Valentins. Größeres Interesse als Axionikus beanspruchen indessen zwei andere Mitglieder der morgenländischen Schule, Theodotus und Markus, insofern von ihren Schriften noch einige Überbleibsel erhalten sind. Nachdem Irenäus auf Grund unbekannter Quellen eine Übersicht über die verschiedenen Aufstellungen der Schüler Valentins gegeben (Adv. haer. 1, 11—12), läßt er einen ausführlichen Bericht über Markus und seine Anhänger folgen (1, 13—21; wörtlich herübergenommen von Epiphanius, Haer. 34). Ohne Zweifel haben dem Berichterstatter Schriften des Markus vorgelegen, wiewohl man zugleich den Eindruck empfängt, daß Markus sich mehr als Zauberkünstler und Weiberfänger hervortat denn als Schriftsteller[3]. Sehr dankenswert ist die Mitteilung, daß die Marcianer (Markosier) eine unzählige Menge von apokryphen und unechten Schriften (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν) in Gebrauch hatten, welche von ihnen selbst erdichtet waren (Adv. haer. 1, 20, 1). Außer liturgischen Formeln und Deutungen von Schriftstellen hebt Irenäus aus solchen marcianischen Schriften eine Erzählung über den Jesusknaben aus, welche

---

[1] Die Hypothese Kastners, Florinus sei kein anderer als Quintus Septimius Florens Tertullianus, dürfte verfehlt sein. Siehe K. Kastner, Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus: Der Katholik 1910, 2, 40—54 88—105. H. Koch, Tertullian und der römische Presbyter Florinus: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 59—83. Kastner, Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus: ebd. 133—156. Vgl. auch A. Baumstark, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus (nach dem arabischen Historiker Agapius von Mabbug): ebd. 306—319.

[2] Dieses syrische Fragment ward von neuem herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, 1883, 27 300. Vgl. die deutsche Übersetzung Zahns in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons" usf., Tl 4, 1891, 289 f; in verbesserter Form ebd. Tl 6, 1900, 32 f.

[3] Bei Tertullian, Adv. Valent. 4, heißt er denn auch schlechtweg „magus Marcus".

sich in dem apokryphen Thomasevangelium wiederfindet (§ 42, 6). Hippolytus bezeugt, daß die Darstellung des hl. Irenäus von seiten der Marcianer beanstandet wurde, bei eingehender Prüfung aber sich als durchaus zutreffend erwies (Philos. 6, 42).

Theodotus ist nur aus den unter dem Namen des Klemens von Alexandrien überlieferten „Excerpta ex scriptis Theodoti“ oder *Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί* bekannt. Dieselben enthalten Auszüge aus Schriften des Theodotus[1] und anderer morgenländischer Valentinianer, welch letztere jedoch nicht mit Namen genannt werden. Aus c. 67 ergibt sich, daß die Valentinianer das sog. Ägypterevangelium (§ 42, 4) benutzt haben.

v. Arnim hat behauptet, daß die in der einzigen uns erhaltenen Handschrift an die „Excerpta ex scriptis Theodoti“ sich unmittelbar anschließenden „Eclogae ex scripturis propheticis“ oder *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*, Erörterungen über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift, gleichfalls eine Exzerptensammlung aus gnostischen Schriften seien[2]. Kann sie noch nicht als gesichert gelten, so verdient diese These jedenfalls ernsteste Erwägung. Übrigens wird später noch, gelegentlich der Stromata des Klemens von Alexandrien, auf die „Excerpta“ sowohl wie auf die „Eclogae“ zurückzukommen sein.

Die Überbleibsel der Schriften Valentins sind gesammelt bei Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum 2, Oxon. 1699, 43—58; bei Massuet, S. Iren. opp., Paris. 1700, 352—355; bei Stieren, S. Iren. opp. 1, Lips. 1853, 909—916; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 292—307. Vgl. Hilgenfeld, Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 23, 1880, 280—300; Ders., Valentiniana: ebd. 26, 1883, 356—360. — Die Fragmente Herakleons bei Grabe a. a. O. 80—117 236; bei Massuet a. a. O. 362—376; bei Stieren a. a. O. 936—971; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 472 bis 505; bei A. E. Brooke, The fragments of Heracleon, Cambridge 1891: Texts and Studies. Edited by J. A. Robinson. Vol. 1, No 4. — Die „Epistola Ptolemaei ad Floram“ steht in den Ausgaben der Werke des hl. Epiphanius (Haer. 33, 3—7) sowie auch bei Grabe a. a. O. 68—80, bei Massuet a. a. O. 357—361; bei Stieren a. a. O. 922—936; bei Hilgenfeld, Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol 24, 1881, 214—230. Vgl. die Nachträge Hilgenfelds ebd. 26, 1883, 359 f. und in seiner „Ketzergeschichte des Urchristentums“ 346 A. 580. Die Echtheit bzw. die Integrität des Briefes ward bestritten von Ad. Stieren, De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola, Partic. 1 (Diss. inaug.), Jenae 1843, 8°. (Eine partic. 2 ist nicht erschienen.) Gegen Stieren s. G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis

[1] Die Vermutung Zahns, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 3, 1884, 125, Theodotus sei der Paulusschüler Theodas, welchen die Valentinianer als den Lehrer Valentins bezeichneten (Clem. Al., Strom. 7, 17, 106), ist von Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 295, wohl mit Recht abgelehnt worden.

[2] J. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro (Progr.), Rostochii 1894, 6 ff.

und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 75 ff. Vgl. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert: Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiss. zu Berlin 1902, 507 bis 545. — Die „Excerpta ex Theodoto" und die „Eclogae propheticae" finden sich in den Ausgaben der Werke des Klemens von Alexandrien, z. B. bei O. Stählin, Clemens Alexandrinus 3, Leipzig 1909, 103—133 135—155. Neuere Bearbeitungen beider Stücke sollen später, bei den Stromata des Klemens von Alexandrien, genannt werden. — G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 8°. (R. A. Lipsius hat in seinen Untersuchungen über Valentinus und dessen Schule: Jahrbb. f. protest. Theol. 13, 1887, 585—658, die valentinianische Literatur beiseite gelassen.) Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 718—763: „Der Schriftgebrauch in der Schule Valentins"; vgl. 2, 953—956 (zu Valentinus), 956—961 (zu Ptolemäus). O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 9, 1908, 230—247 329—340. C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testamentes in der valentinianischen Gnosis: Texte und Untersuchungen usf. 37, 3, Leipzig 1911. — Ein neues Bruchstück einer gnostischen, vielleicht valentinianischen Schrift erkennt Harnack in einem Papyrusfragmente aus Oxyrhynchus, welches von der niederen und der höheren Seele handelt (bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, part 1, London 1898, 7 f). Harnack, Über zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristliche Fragmente: Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiss. zu Berlin 1898, 516—520.

8. Bardesanes und die Bardesaniten. — Der Syrer Bardesanes (Bar Daisan) wurde laut morgenländischen Berichten am 11. Juli 154 zu Edessa aus vornehmer Familie geboren und war ein Jugendfreund des edessenischen Toparchen Abgar IX. (179—216). In den Jahren 180—190 ist er als Religionsstifter aufgetreten und hat in Syrien reichen Beifall gefunden. Als Caracalla 216 oder 217 Edessa eroberte, floh Bardesanes nach Armenien, wo er sich jedoch vergeblich bemühte, Schüler zu gewinnen. Später ist er nach Syrien zurückgekehrt und dort ist er 222 oder 223 gestorben[1].

Einen näheren Einblick in die eigentümliche Gedankenwelt des hochbegabten Mannes gestatten die vorliegenden Quellen nicht. Ausgehend von dem morgenländischen Valentinianismus (vgl. Hipp., Philos. 6, 35), hat Bardesanes alsbald eigene Wege eingeschlagen und ist zu einem Religionssystem gelangt, welches als Vorläufer des Manichäismus betrachtet werden darf. Nach Haase war Bardesanes sicher Häretiker, aber nicht Gnostiker im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Vertreter einer gnostisch angehauchten Sonderlehre, deren Hauptwurzel in der Astronomie und Astrologie zu suchen ist, ohne daß sich noch ein genaueres Bild derselben gewinnen ließe[2].

Was seine schriftstellerische Tätigkeit angeht, so berichtet Ephräm[3], Bardesanes habe 150 Psalmen gedichtet und auch Melodien zu diesen

[1] Vgl. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897.

[2] Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 76 ff.

[3] Serm. adv. haer. 53: S. Ephr. opp. syr. 2, Romae 1740, 554; vgl. Acta S. Ephr., ebd. 3, Romae 1743, LI.

Psalmen komponiert; derselbe habe eben ein anderer David sein wollen, habe aber freilich nicht das Lob der Wahrheit gesungen, sondern die Herzen des Volkes betört. Diese Angabe scheint in Widerspruch zu stehen mit der Nachricht bei Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16), Harmonius, der Sohn des Bardesanes, sei es gewesen, welcher zum erstenmal (*πρῶτον*) religiöse Gesänge in vaterländischer Sprache bei den Syrern einführte. Doch lassen sich die beiden Zeugnisse wohl dahin miteinander ausgleichen, daß Harmonius die Gedichte seines Vaters gesammelt und redigiert und durch eigene Gedichte diese Sammlung erweitert hat. Es würde also Bardesanes der Ruhm verbleiben, der Schöpfer des syrischen Kirchenliedes zu sein. Daß Ephräm orthodoxe Gesänge zu dem Zwecke verfaßte, die Gedichte des Bardesanes und des Harmonius aus den Händen der Gläubigen zu verdrängen, wird von verschiedenen Seiten übereinstimmend bezeugt[1]. Vielleicht sind noch einige der Psalmen des Bardesanes erhalten geblieben. Den in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstandenen und wahrscheinlich aus der Schule des Bardesanes hervorgegangenen apokryphen Thomasakten sind vier poetische Stücke eingefügt, welche von einzelnen Forschern Bardesanes selbst zugeeignet werden (s. § 43, 8). — Sonstige Andeutungen Ephräms über Schriften seines Gegners Bardesanes sind sehr unbestimmt gehalten; so der Hinweis auf ein Buch der verwünschten Geheimnisse des Bardesanes[2], unter welchem wohl nichts anderes zu verstehen ist als die Psalmensammlung, und die Erwähnung eines Buches des Bardesanes, in welchem die Auferstehung des Fleisches verneint war[3].

Eusebius (Hist. eccl. 4, 30, 1) spricht von Dialogen des Bardesanes „gegen die Anhänger des Marcion und einige andere Vertreter verschiedener Lehrmeinungen", Dialogen, welche syrisch verfaßt und von Schülern des Verfassers ins Griechische übertragen worden waren. Schriften des Bardesanes „gegen die Häresie des Marcion" kennt auch Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 22). Eusebius (a. a. O. 4, 30, 2) erwähnt ferner Schriften des Bardesanes „aus Anlaß der damaligen Verfolgung" (*προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ*), vielleicht der Verfolgung unter Antoninus Verus oder Mark Aurel (161—180), in welcher Bardesanes sich laut Epiphanius (Haer. 56, 1) beinahe die Glorie eines Bekenners errang. Unter Schriften „aus Anlaß einer Verfolgung" müssen wohl Schriften zur Verteidigung des Christentums verstanden sein[4].

---

[1] Siehe Acta S. Ephr.: Opp. syr. 3, LII; Sozom., Hist. eccl. 3, 16; Theodor., Hist. eccl. 4, 26.

[2] Ephr., Serm. adv. haer. 56, Opp. syr. 2, 560.

[3] Acta S. Ephr.: Opp. syr. 3, L.

[4] Die Vermutung Ulbrichs, Bardesanes sei der Verfasser der unter dem Namen Melitos von Sardes syrisch überlieferten Apologie, soll weiter unten, § 36, 3 c, zur Sprache kommen.

Am häufigsten jedoch gedenken die griechischen Kirchenschriftsteller eines Dialoges des Bardesanes gegen das Fatum: περὶ εἱμαρμένης bei Eusebius (a. a. O.), κατὰ εἱμαρμένης bei Epiphanius (a. a. O.) und Theodoret (a. a. O.). Derselbe war laut Eusebius an Antoninus adressiert (d. i. wohl nicht an Kaiser Mark Aurel, wie Hieronymus, De vir. ill. 33, übersetzt, sondern an einen Freund des Verfassers mit Namen Antoninus), und nach Epiphanius war er gegen „den Astronomen" Abeidas gerichtet. An anderem Orte hat Eusebius (Praepar. evang. 6, 10, 1—48; vgl. 6, 9, 32) zwei längere Bruchstücke aus des Bardesanes „Dialogen an Freunde" über das Fatum mitgeteilt.

Eusebius und Epiphanius haben damit die Möglichkeit geboten, den Dialog gegen das Fatum mit dem syrischen Dialoge zusammenzustellen, welchen Cureton 1855 unter dem Titel „Buch der Gesetze der Länder" herausgab[1]. In diesem syrischen Dialoge wird Bardesanes als Bekämpfer der fatalistischen Anschauungen seines Schülers Awida eingeführt, und die von Eusebius (a. a. O.) zitierten Stellen kehren in dem syrischen Texte wieder. Die abweichende Aufschrift des syrischen Textes findet ihre Erklärung in dem Inhalt. Die körperlichen und geistigen Eigentümlichkeiten der Menschen, führt Bardesanes aus, können nicht durch den Stand der Sterne zur Zeit der Erzeugung oder der Geburt des einzelnen Menschen bedingt sein, weil ganze Länder dieselben Gesetze, Sitten und Gewohnheiten haben. Diese Gleichartigkeit ganzer Nationen hinwiederum darf nicht darauf zurückgeführt werden, daß jedes Klima von einem und demselben Wandelsterne beherrscht wird. Durch den Willen des Fürsten können ja die Sitten oder Unsitten eines ganzen Landes umgeändert werden, und die persischen Magier und noch mehr die Juden und die Christen bewahren und befolgen in allen Ländern ein und dasselbe Gesetz. — Aber freilich kann dieser Dialog nicht von Bardesanes selbst geschrieben sein. In den Fragmenten des griechischen Textes wie in dem syrischen Texte wird von Bardesanes immer nur in der dritten Person gesprochen, während ein gewisser Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in der ersten Person redend auftritt. Dieser Philippus wird deshalb als der Verfasser oder Redaktor anzusehen sein, und er mag wirklich, wie er selbst erklärt, der Schule des Bardesanes angehört haben. Die Grundsprache des Dialoges war nach den einen das Syrische (Merx, Nau, Nöldeke u. a.), nach den andern das Griechische (Hilgenfeld, Schultheß u. a.). Zutreffen wird, was mehrere Forscher hervorheben, daß weder der Syrer Curetons noch der Grieche des Eusebius den echten Text darstellen, beide vielmehr

[1] Der syrische Text wurde ins Deutsche übertragen von A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, 25—55.

degenerierte und überarbeitete Rezensionen einer verlorengegangenen Urschrift sind[1].

Jüngere morgenländische Zeugen geben noch von einigen weiteren Schriften des Bardesanes Kunde. Georg der Araberbischof zitiert in einem Briefe aus dem Jahre 714 eine Ausführung des Bardesanes „über die gegenseitigen Synodoi der Sterne des Himmels“[2]. Etwa um dieselbe Zeit benutzt Moses von Choren (Geschichte Großarmeniens 2, 66)[3] als Quelle für seine eigene Darstellung eine armenische Königsgeschichte, welche von Bardesanes während seines Aufenthaltes in Armenien in syrischer Sprache verfaßt worden war. Im Jahre 987/988 schreibt Ibn Abi Jakub in seiner arabischen Literaturgeschichte („Fihrist alulum“, d. i. das Verzeichnis der Wissenschaften), Bardesanes sei Verfasser eines Buches über das Licht und die Finsternis, eines Buches über das geistige Wesen der Wahrheit, eines Buches über das Bewegliche und das Feste und vieler andern Schriften[4]. Das Buch über das Bewegliche und das Feste mag es gewesen sein, aus welchem der Araberbischof Georg schöpfte[5].

Des Bardesanes Sohn Harmonius hat laut Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16) den Lehren seines Vaters die Meinungen der griechischen Philosophen über die Seele, über Entstehen und Vergehen des Leibes und über die Wiedergeburt beigemischt. Die Angabe des Sozomenus, Harmonius habe den Syrern zuerst religiöse Gesänge gegeben, ist vorhin bereits besprochen worden. Auch Theodoret kann versichern, daß Harmonius „vieles in syrischer Sprache geschrieben“ (Haeret. fab. comp. 1, 22), insbesondere aber „Oden“ verfaßt habe (Hist. eccl. 4, 26).

---

[1] Haase, Zur Bardesanischen Gnosis 9 ff, betont weiterhin, die postulierte Urschrift, welche in syrischer Sprache ein astrologiefeindliches Gespräch zwischen Bardesanes und seinen Jüngern aus den letzten Lebensjahren des Meisters (um 220) wiedergegeben habe, dürfe nicht verwechselt werden mit einer astrologiefreundlichen Schrift des Bardesanes an Mark Aurel aus früheren Jahren. Zwischen der Schrift *περὶ εἱμαρμένης* bei Eus., Hist. eccl. 4, 30, 2, d. i. der früheren, astrologiefreundlichen Schrift, und der Schrift *κατὰ εἱμαρμένης* bei Eus., Praepar. evang. 6, 10, 1—48 sowie bei Epiph., Haer. 56, 1, und Theodor., Haeret. fab. comp. 1, 22, d. i. der griechischen Bearbeitung der späteren, astrologiefeindlichen Schrift, sei wohl zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung, wie sie übrigens auch schon von Nau und Harnack befürwortet wurde, ist, scheint mir, nicht durchzuführen. Ich glaube, daß Eusebius an beiden Stellen von einer und derselben Schrift spricht und daß Epiphanius und Theodoret von eben dieser Schrift sprechen.

[2] Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von V. Ryssel, Leipzig 1891, 48.

[3] Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens. Aus dem Armenischen übersetzt von M. Lauer, Regensburg 1869, 126.

[4] Siehe den Text und die Übersetzung bei G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, 161 f.

[5] So vermutet Ryssel a. a. O. 171.

Ephräm[1] redet von Hymnen eines Bardesaniten, ohne dessen Namen anzugeben. Wichtiger ist die Mitteilung Ephräms, daß die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten verfaßten, in welchen die Wundertaten der Apostel erzählt, zugleich aber auch die Lehren der Bardesaniten den Aposteln in den Mund gelegt waren[2]. Speziell mag Ephräm die schon genannten Thomasakten im Auge haben. Ibn Abi Jakub läßt auf die Titel der ihm bekannt gewordenen Schriften des Bardesanes noch die Bemerkung folgen, die späteren Häupter der Sekte der Bardesaniten hätten über die nämlichen Gegenstände geschrieben[3].

A. Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der klementinischen Rekognitionen zu dem ‚Buche der Gesetze der Länder', Halle 1863, 8°. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, 8°. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 516—522. F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue (154—222) tirée de l'histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126—1199), Paris 1897, 8°. E. Buonaiuti, Bardesane l'astrologo: Rivista storico-critica delle scienze teol. 5, 1909, 691—704. F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, literarkritische und dogmengeschichtl. Untersuchungen. Leipzig 1910: Texte und Untersuchungen usf. 34, 4. — Die Literatur über die poetischen Stücke der Thomasakten soll § 43, 8 angegeben werden. — Das „Buch der Gesetze der Länder" wurde syrisch herausgegeben und ins Englische übersetzt von W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, 8°, 1—21 des syrischen, 1—34 des englischen Textes. Eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes lieferte A. Merx a. a. O. 25—55. Über den Gedankengang und die Quellen des Buches handelte auch Fr. Boll, Studien über Klaudius Ptolemäus: Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag., Suppl.-Bd 21, Leipzig 1894, 181 ff. Eine neue Ausgabe nebst Übersetzung von F. Nau, Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes, Paris 1899, 8°. Noch eine Ausgabe und Übersetzung von Nau, nebst Anmerkungen von Th. Nöldeke, bei R. Graffin, Patrologia Syriaca, pars 1, tom. 2, Paris. 1907, 490—658. Über die Ursprache des Buches vgl. noch Fr. Schultheß in „Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft" 64, 1910, 91—94 745—750 (für ein griechisches Original): Nöldeke ebd. 555—560 (für ein syrisches Original). Über Spuren des Buches in der „Vita S. Abercii" s. § 39 zum Schluß.

Hier mag der Ort sein, der neuentdeckten Oden Salomos zu gedenken, über deren Zugehörigkeit freilich wohl noch recht lange gestritten werden wird. Seit Jahrhunderten kannte man 18 „Psalmen Salomos", welche von einem Juden zu Jerusalem um die Zeit der Eroberung der Stadt durch Pompejus (63 v. Chr.) in hebräischer Sprache gedichtet worden sind, schöne Ergüsse einer glühenden Be-

[1] Serm. adv. haer. 54, Opp. syr. 2, 555.

[2] Siehe Ephräms Kommentar zu dem apokryphen dritten Korintherbriefe, deutsch bei P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 72.

[3] Siehe G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften 162.

geisterung für das Gesetz und die Religion der Väter. Das Original ging zu Grunde; eine griechische Übersetzung blieb erhalten. In dieser Übersetzung ist die jüdische Liedersammlung auch in christliche Kreise gedrungen, und hier ist sie um weitere Lieder vermehrt worden. Der Verfasser der ophitischen Pistis Sophia (Abs. 5) führte fünf „salomonische" Oden an, welche mit jenen jüdischen Psalmen nichts gemein haben, vielmehr aus gnostischem Geist und Griffel geflossen zu sein scheinen. Laktantius aber (Div. Inst. 4, 12, 3) bringt das merkwürdige Zitat: „Salomon in ode undevicesima ita dicit: Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseria mater virgo", und der Wortlaut des Zitates selbst verbürgt den christlichen Charakter dieser 19. Ode Salomos in unanfechtbarer Weise. Laktantius und der Verfasser der Pistis Sophia waren übrigens, von dunklen Spuren aus späterer Zeit zu schweigen, auch die einzigen Zeugen christlicher Oden Salomos, bis Rendel Harris 1909 eine syrische Sammlung von „Oden und Psalmen Salomos" veröffentlichte, welche außer den 18 jüdischen Psalmen noch 42 andere Oden, allerdings nicht ohne Lücken, enthält[1]. Die jüdischen Psalmen bilden den Schluß; unter den andern Oden aber finden sich sowohl die von dem Verfasser der Pistis Sophia angezogenen Lieder wie auch die 19. Ode, von welcher Laktantius sprach, die letztere gerade an 19. Stelle. Es hat also wohl eben diese Sammlung mit derselben Numerierung auch schon Laktantius vorgelegen, nur nicht syrisch, sondern griechisch. Der syrische Text der 18 jüdischen Psalmen darf mit Sicherheit als Übersetzung der noch erhaltenen griechischen Version bezeichnet werden, und der syrische Text der 42 andern Oden wird entweder auf ein abhanden gekommenes griechisches Original zurückgehen oder aber, wenn er den Urtext darstellt, auch in griechischer Übersetzung in Umlauf gewesen sein. Doch gehen, wie schon angedeutet, die Ansichten über die Entstehungsverhältnisse dieser andern Oden noch sehr weit auseinander.

Die Einheitlichkeit ihres Ursprunges scheint außer Zweifel zu stehen. Sie bewegen sich alle in demselben religiösen Gedankenkreise, einem Gedankenkreise freilich, über welchem Nebelschleier lagern. Unter Ausschluß aller theologischen Spekulation führt die Frömmig-

[1] Die sehr junge syrische Handschrift, auf welche Harris angewiesen war, ist am Anfang und am Ende defekt. Am Anfang fehlen Ode 1—2 und der Eingang der Ode 3. Unter den Oden 4—42 kehren vier der fünf in der Pistis Sophia zitierten Oden wieder: die fünfte hat sehr wahrscheinlich an der Spitze der Sammlung gestanden. Auf eine zweite Handschrift dieser syrischen Sammlung, im Britischen Museum zu London, hat erst Burkitt: The Journ. of Theol. Studies 13, 1912, 372—385, aufmerksam gemacht. Sie ist um ca 500 Jahre älter als die von Harris benutzte Handschrift, aber leider noch viel unvollständiger, nur Ode 17, 7 bis 60 umfassend.

keit das Wort, „so daß man die ganze Sammlung ‚Gott und die Seele' überschreiben möchte" [1]. Die meisten Oden ergehen sich in allgemeinen Lobpreisungen Gottes. Das „Ich", welches in etwa 30 Oden dominiert, ist bald Christus oder der Messias, bald der Christusgläubige. Einzelne Oden scheinen speziell die Gnaden und Wohltaten der Taufe zu feiern. Der ästhetische Wert der ganzen Sammlung wird nicht sehr hoch angeschlagen werden dürfen.

Harnack, welcher Harris' Entdeckung in die deutsche Gelehrtenwelt einführte, betitelte die Sammlung „Ein jüdisch-christliches Psalmbuch": die Oden seien etwa zu Anfang unserer Zeitrechnung von einem Juden verfaßt und nicht viel später von einem Christen überarbeitet und interpoliert worden. An die Voraussetzung jüdischer Herkunft anknüpfend, hat man auch schon versucht, den überlieferten syrischen Text ins Hebräische zu übersetzen, vermeintlich zurückzuübersetzen, und sogar Verse und Strophen herzustellen (so insbesondere Grimme). Heute darf jedoch die christliche Herkunft der Oden, für welche zuerst Batiffol mit Nachdruck eingetreten ist, wohl schon als gesichertes Ergebnis der Forschung gelten. Die angeblichen christlichen Interpolationen sind unlösbar mit dem Kontexte verwachsen. Wird auch Jesus nie genannt, so steht er doch überall im Hintergrund. Ein leichter gnostischer Einschlag dürfte in der eigenartigen Unbestimmtheit des Gedankens, der Flüssigkeit und Dehnbarkeit der Bildersprache, in Ausdrücken wie „Vater der Wahrheit", „Vater der Erkenntnis" u. dgl., in der Vorstellung vom Aufstieg der Seele (vgl. Ode 35 und 38) und sonstigen Eigentümlichkeiten nicht zu verkennen sein. Anderseits ist festzustellen, daß gewisse charakteristische Züge des vulgären Gnostizismus abgehen, daß insbesondere der Dualismus völlig zurücktritt. Wie wir sahen, haben Gnostiker sehr verschiedener Richtung Oden oder Psalmen hinterlassen, Basilides, Valentinus, Bardesanes, Harmonius. Der Gedanke an den Syrer Bardesanes hat sich schon mehreren Forschern beim Studium unserer Oden aufgedrängt (so insbesondere Newbold), und er wird kräftig unterstützt durch den Umstand, daß auch schon bemerkenswerte Berührungen zwischen diesen Oden und Hymnen des Syrers Ephräm wahrgenommen wurden (so insbesondere von Wensinck).

Die neueste und zugleich die beste Ausgabe der 18 jüdischen Psalmen Salomos lieferte J. Viteau, Les Psaumes de Salomon, introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version syriaque par Fr. Martin: Documents pour l'étude de la Bible 4, Paris 1911. Unter der „version syriaque" ist die von Harris 1909 herausgegebene syrische Liedersammlung verstanden. Den Schluß der Einleitung (S. 240—251) bildet eine umfassende „bibliographie du livre". — J. Rendel Harris, The Odes and

[1] Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch, Leipzig 1910, 113.

Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version, Cambridge 1909, 8°; 2. ed. 1911. Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt von J. Flemming, bearbeitet und herausgeg. von A. Harnack: Texte und Untersuchungen usf. 35, 4, Leipzig 1910. J. Labourt et P. Batiffol, Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120, traduction française et introduction historique, Paris 1911, 8°. H. Grimme, Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch, ein kritischer Versuch, Heidelberg 1911, 8°. Über die sonstige, sehr reiche Literatur s. den gewissenhaften Bericht J. Göttsbergers in „Bibl. Zeitschr." 9, 1911, 110 f 332 ff; 10, 1912, 110 f 333 ff; 11, 1913, 111. Über die gnostische Färbung der Oden s. namentlich W. Stölten, Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 29—58. Über die Oden und Bardesanes s. R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Solomon: The Journ. of Bibl. Lit. 30, 1911, 161—204. Über die Oden und Ephräm s. A. J. Wensinck, Ephrem's hymns on Epiphany and the Odes of Solomon: The Expositor, Ser. 8, vol. 3, 1912, 108—112; vgl. J. R. Harris, Ephrem's use of the Odes of Solomon: ebd. 113—119.

9. Marcion und die Marcioniten. — Marcion, der Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, ward wegen ausschweifenden Lebenswandels von dem eigenen Vater exkommuniziert, kam um 140 als reicher Reeder nach Rom und wußte Aufnahme in die dortige Kirchengemeinde zu erlangen. Aber schon nach wenigen Jahren, etwa 144, hat er mit den Vorstehern der römischen Gemeinde endgültig gebrochen und eine eigene Kirche zu gründen begonnen. Sein Tod ist nach Lipsius[1] um 165, spätestens um 170 anzusetzen. Harnack[2] läßt es dahingestellt, ob Marcion in den sechziger Jahren noch gelebt hat.

Der pontische Schiffsherr hat mächtiger als irgend ein anderer Häretiker des 2. Jahrhunderts die Mitwelt wie die Nachwelt in Bewegung gesetzt. Seine Kirche schien den Stürmen der Jahrhunderte trotzen zu können. „Gegen Marcion" schrieb man orthodoxerseits noch, als der Name Valentins schon längst verweht war[3].

In engem Anschluß an den zu Rom weilenden syrischen Gnostiker Cerdon hatte Marcion ein Lehrsystem ausgebildet, dessen Grundgedanke in dem unversöhnlichen Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum lag. Dieser Widerspruch fordere die Annahme zweier ewigen und ungeschaffenen Prinzipien, eines guten und eines gerechten sowie auch bösen Gottes, welch letzterer der Schöpfer dieser Welt sei (dispares deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum, Tert., Adv. Marc.

[1] Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 251.

[2] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 310.

[3] Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 318 ff; Harnack a. a. O. 1, 191 ff.

1, 6). Es sei aber nicht bloß das Alte Testament als eine Kundgebung des gerechten und bösen Gottes zu verwerfen, es sei auch das Neue Testament in der Gestalt, in welcher die Kirche dasselbe gebrauchte, abzulehnen. Die Urapostel, behauptete Marcion mit Berufung auf das zweite Kapitel des Galaterbriefes (Tert., Adv. Marc., 1, 20; 4, 3), hätten das Evangelium Christi durch Beimischung jüdischer Vorstellungen verfälscht, nur Paulus, der Gegner des Judentums, und sein Schüler Lukas dürften als treue Dolmetscher der Lehre des Herrn gelten.

Marcion gab deshalb seinen Anhängern eine neue „Heilige Schrift" in die Hände, zwei Teile umfassend, *Εὐαγγέλιον* und *Ἀποστολικόν*. Das Evangelium war ein verstümmeltes und vielfach entstelltes Lukasevangelium, das Apostolikum umfaßte zehn überarbeitete Briefe des hl. Paulus: Gal, 1 und 2 Kor, Röm, 1 und 2 Thess, Laod. = Eph[1], Kol, Phil, Philem. Dank den Mitteilungen verschiedener Gegner Marcions, insbesondere Tertullians (Adv. Marc.), des hl. Epiphanius (Haer. c. 42) und des Verfassers des „Dialogus Adamantii de recta in Deum fide", läßt sich diese „Heilige Schrift" zum großen Teil noch bis auf den Text wiederherstellen. Die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums hatte Marcion gestrichen; sein Evangelium hob mit den ersten Worten des dritten Kapitels an, ließ dann sofort den Bericht über die Heilung des Besessenen zu Kapharnaum (Lk 4, 31 ff) folgen und schloß sich im weiteren Verlauf im wesentlichen an den Gang des Lukasevangeliums an. Alles dasjenige aber, was mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch stand, und namentlich alles das, was eine Anerkennung des Alten Testamentes als einer Offenbarung des wahren Gottes in sich zu schließen schien, hatte Marcion entfernt oder abgeändert[2]. An einzelnen Stellen hatte er, wie es scheint, auch von den drei andern kanonischen Evangelien Gebrauch gemacht[3]. In ähnlicher Weise wie mit dem Texte des Lukasevangeliums verfuhr Marcion auch mit den zehn genannten Briefen des hl. Paulus. Die drei Pastoralbriefe und den Hebräerbrief hat er von seinem Apostolikum ausgeschlossen. In den marcionitischen Gemeinden genoß diese Bibel kanonisches Ansehen. Ephräm der Syrer bekundet in seinen Hymnen gegen die Häretiker sowohl wie in seinem Kommentar zu dem Diatessaron Tatians Kenntnis einer syrischen Übersetzung

[1] Den Ephesierbrief hat Marcion *πρὸς Λαοδικέας* oder *Λαοδικεῖς* überschrieben (Tert., Adv. Marc. 5, 11 17), ohne Zweifel auf Grund der Annahme, der Ephesierbrief sei der Kol 4, 16 vom Apostel selbst erwähnte Laodiceerbrief.

[2] Die einst von Semler und Eichhorn vertretene und von der sog. Tübinger Schule aufgegriffene, allen geschichtlichen Zeugnissen hohnsprechende Behauptung, das kanonische Lukasevangelium sei eine Überarbeitung und Erweiterung des Evangeliums Marcions, wird schon längst und allgemein als abgetan betrachtet.

[3] Siehe Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 673—680.

der Bibel Marcions[1]. Der Wortlaut dieser Bibel ist freilich nicht lange unversehrt geblieben. Schon zur Zeit Tertullians haben die Marcioniten, gedrängt durch die Polemik der Katholiken, ihr Evangelium fort und fort „reformiert" (cotidie reformant illud, Tert., Adv. Marc. 4, 5; vgl. De praescript. haeret. 42).

Zur Rechtfertigung seiner Bibelrezension oder, wie Tertullian (a. a. O. 4, 1) sich ausdrückt, als Mitgift zu seinem Evangelium veröffentlichte Marcion ein größeres Werk unter dem Titel *Ἀντιθέσεις*, in welchem Aussprüche des Alten und des Neuen Testamentes einander gegenübergestellt waren und aus ihrem angeblichen Widerspruch die Unvereinbarkeit der beiden Bestandteile der kirchlichen Bibel gefolgert wurde. Tertullian gibt folgende Charakteristik: „Hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum" (a. a. O. 1, 19). Den weiteren Angaben Tertullians und den Mitteilungen Ephräms läßt sich entnehmen, daß das Werk nicht bloß eine Darlegung der Grundzüge des marcionitischen Christentums, sondern auch einen mehr oder weniger einläßlichen Kommentar zu der marcionitischen Bibel enthalten hat. In den Tagen Tertullians verehrten die Marcioniten diese Antithesen als symbolisches Buch (Tert. a. a. O. 1, 19; 4, 4). Ephräm lagen dieselben allem Anscheine nach in syrischer Übersetzung vor.

Aus Tertullian lernen wir noch eine dritte, der Zeit nach aber wohl die erste Schrift Marcions kennen, einen Brief (litterae, epistula), welcher zeigte, daß der Häresiarch früher dem kirchlichen Glauben ergeben gewesen war (Tert. a. a. O. 1, 1; 4, 4; De carne Chr. 2), vielleicht eine Art Programm, in welchem Marcion sich über die Gründe seines Austritts aus der Kirche aussprach. Eine vierte Schrift unter dem Namen Marcions, welche *Προευαγγέλιον* betitelt war und einen schroffen weltfeindlichen Dualismus predigte, wird von Ephräm (Pseudo-Ephräm?) in einer armenisch überlieferten „Erklärung des Evangeliums" bekämpft; inwieweit etwa dieses *Προευαγγέλιον* mit den *Ἀντιθέσεις* zusammenhängt, bleibt noch zu untersuchen[2].

Unter den Schülern Marcions ragt als Schriftsteller Apelles hervor. Er hatte sich zu Rom an Marcion angeschlossen, begab sich aber noch zu Lebzeiten des letzteren nach Alexandrien[3], wo er das von dem Meister überkommene System zu einer Einprinzipienlehre

[1] Siehe Zahn a. a. O. 1, 609 ff.

[2] Siehe vorhin § 23, 4, S. 314 f.

[3] Tertullian (De praescript. haeret. 30) gibt auch den Grund an, weshalb Apelles Rom verließ: „Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit."

umbildete (der Weltschöpfer sei ein Geschöpf des guten Gottes), und kehrte später nach Rom zurück (vgl. § 30, 4). In der altkirchlichen Literatur ist besonders häufig von den Syllogismen (*Συλλογισμοί*) des Apelles die Rede, welche den Nachweis unternahmen, daß die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten, mithin nicht göttlichen Ursprungs sein könnten. Aus diesem Werke, dessen zuerst von Pseudo-Tertullian (Adv. omn. haer. 19) gedacht wird, hat namentlich Ambrosius (De paradiso) mehrere Bruchstücke aufbewahrt; sehr wahrscheinlich hat er dieselben verlorengegangenen Schriften seines Gewährsmannes Origenes entlehnt. Wie umfangreich das Werk gewesen, läßt sich in etwa daraus erschließen, daß die Kritik des biblischen Berichtes über den Sündenfall in dem 38. Bande der Syllogismen gestanden hat (Ambr., De parad. 5, 28). Ein zweites Werk des Apelles, *Φανερώσεις*, Aufzeichnungen der Offenbarungen einer angeblichen Seherin Philumene zu Rom, wird namentlich von Tertullian zu wiederholten Malen angezogen (De praescript. haeret. 30; De carne Chr. 6 etc.). Längere Zitate bietet jedoch Tertullian nicht. Das „Evangelium des Apelles", welches erst bei Hieronymus (Comm. in Matth. prol.) auftaucht, war wohl nur eine weitere Verarbeitung oder eine neue Redaktion des Evangeliums Marcions[1].

Während Apelles von dem Dualismus seines Meisters sich dem Monismus zuwandte, ist der syrische Marcionit Prepon zu der Aufstellung dreier Urwesen fortgeschritten. Prepon verfaßte eine Streitschrift gegen Bardesanes (Hipp., Philos. 7, 31).

Hermogenes, Maler seines Zeichens, hat die Ewigkeit der Welt behauptet und allem Anscheine nach auch in Schriften verfochten. Theophilus von Antiochien und Tertullian sind gegen ihn aufgetreten. Er war vermutlich aus Syrien nach Karthago übergesiedelt.

Über den „gemäß der Irrlehre Marcions unter des Paulus Namen erdichteten Laodiceerbrief", von welchem das Muratorische Fragment spricht, wird später noch zu handeln sein (§ 44, 1). Ob in den verderbten Schlußworten des Muratorischen Fragmentes von Psalmen Marcions oder der Marcioniten die Rede ist, läßt sich nicht ent-

---

[1] Vgl. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874, 74 f. — Unrichtig ist es, wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 199 zu Hier., Comm. in Matth. prol., bemerkt, es sei Origenes, welcher hier ein Evangelium des Apelles bezeuge. Allerdings hat Hieronymus a. a. O. bei der Aufzählung apokrypher Evangelien des Origenes Hom. 1 in Luc. vor Augen gehabt. Aber ein Evangelium des Apelles wird weder in dem griechischen Texte der genannten Homilie des Origenes (bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 626 f) noch in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus (Zahn a. a. O. 2, 624 ff), noch in der gleichfalls an Origenes (a. a. O.) anknüpfenden Stelle bei Ambrosius, Comm. in Luc. ad 1, 1, erwähnt.

scheiden. Eine sehr späte und durchaus nicht verdachtfreie Quelle, die Vorrede der orientalischen Sammlung Nicänischer Kanones, eignet den Marcioniten eine apokryphe Apostelgeschichte unter dem Titel „Buch des vorgesteckten Zieles“ und liturgische Psalmengesänge zu: „Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt, alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinionibus ac dogmatibus, illumque nuncuparunt Librum propositi finis . . . Psalmos quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt.“ [1]

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 316—341: Cerdon und Marcion; 522—543: Marcion und Apelles. A. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 19, 1876, 80—120. H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten, Leiden 1888, 8°. V. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne: Revue de l'Orient chrétien 1, 1896, 461—480. Le même, Le Marcionisme: Revue des questions hist. 87, 1910, 5—33. — A. Hahn, Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, daß es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukasevangelium war, Königsberg 1823, 8°. Ders., Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descripsit A. H., bei J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, 401—486. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der Klementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, 389—475: „Das Evangelium Marcions“. G. Volckmar, Das Evangelium Marcions. Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Klementinen und der apostolischen Väter, Leipzig 1852, 8°. Vgl. Hilgenfeld, Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung: Theol. Jahrbb. 12, 1853, 192—244. Ders., Das Apostolikon Marcions: Zeitschr. f. die histor. Theol. 25, 1855, 426—484. Alle früheren Rekonstruktionsversuche sind mehr oder weniger antiquiert worden durch die Leistungen Zahns: Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 2, Erlangen 1892, 409—529: „Marcions Neues Testament“ (Wiederherstellung des Textes). Vgl. ebd. 1, 2, 1889, 585 bis 718: „Marcions Neues Testament“ (Würdigung des Werkes). Über einzelne Abschnitte des Evangeliums Marcions s. noch Zahn, Das Vaterunser eines Kritikers: Neue kirchl. Zeitschr. 2, 1891, 408—416. Hilgenfeld, Die Verwerfung Jesu in Nazareth nach den kanonischen Evangelien und nach Marcion: Zeitschr. f. wiss. Theol. 45, 1902, 127—144. Über den Römerbrief Marcions s. D. de Bruyne in „Revue Bénédictine“ 25, 1908, 423—430; 28, 1911, 133 bis 142. Über kurze Prologe zu den von Marcion anerkannten Paulinischen Briefen, welche ohne Zweifel aus marcionitischer Feder stammen, aber auch den Weg in katholische Bibeln gefunden haben, s. de Bruyne ebd. 24, 1907, 1—16. — A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad eius fieri potuit restitutus, Regiomonti 1823, 8°. Diese Habilitationsschrift Hahns ist längst veraltet. Ein weiterer Versuch, die Antithesen zu rekonstruieren, ist jedoch nicht gemacht worden. Die aus Tert., Adv. Marc. l. 1, zu gewinnenden Fragmente der Antithesen sind zusammengestellt bei A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians Adv. Marc.: Texte und Untersuchungen usf. 38, 2, Leipzig 1911, 103—109. Vgl. auch Th. v. Zahn, Ein verkanntes Fragment von Marcions Antithesen: Neue

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 2, 1057.

kirchl. Zeitschr. 21, 1910, 371—377. — Über Apelles s. auch A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874, 8°. Über die Bruchstücke der Syllogismen des Apelles s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 533 f; Harnack, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles [aus Ambr., De parad. 6, 30 32; 7, 35; 8, 38 40 41]: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 6, 3, 1890, 111—120. Ders., Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles: ebd. 20, 3, 1900, 93—100. — Über Hermogenes s. Hilgenfeld a. a. O. 553 ff. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 30—37. E. Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berlin 1902, 8°.

10. Die Enkratiten. — Die eigentümlichen Lehrmeinungen der Enkratiten werden schon durch ihren Namen angedeutet. Sie verpönten sowohl die Ehe wie auch den Genuß von Fleisch und Wein als Sünde. Literarische Vertretung fanden ihre Anschauungen im 2. Jahrhundert hauptsächlich durch den Apologeten Tatian (§ 19) und durch Julius Cassianus, einen früheren Schüler Valentins (Clem. Al., Strom. 3, 13, 92). Den Höhepunkt der Wirksamkeit Cassians setzen Zahn und Harnack übereinstimmend um 170 an; als den Schauplatz seiner Wirksamkeit will Zahn Antiochien, Harnack Ägypten betrachtet wissen[1]. Klemens von Alexandrien ist es, durch welchen wir zwei Schriften Cassians kennen lernen: *Ἐξηγητικά* und *Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας*. Die *Ἐξηγητικά* bestanden, wie ein Zitat bei Klemens (Strom. 1, 21, 101; vgl. Eus., Praep. evang. 10, 12, 1) zeigt, aus mehreren Büchern, und im ersten Buche war behauptet, Moses sei älter gewesen als die griechischen Philosophen. Auch Hieronymus (Comm. in Gal. ad 6, 8) scheint diese Schrift Cassians gekannt zu haben[2]. Aus der Schrift „über die Enthaltsamkeit oder über die Ehelosigkeit" hat Klemens mehrere Sätze ausgehoben, um dieselben zu bekämpfen (Strom. 3, 13, 91—92). In dieser Schrift hatte Cassianus wahrscheinlich von dem sog. Ägypterevangelium Gebrauch gemacht (s. § 42, 4).

Über die Zitate aus den „Exegetica" Cassians bei Klemens von Alexandrien vgl. W. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus, München 1900, aus „Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss.", 1. Kl. 21, 3, 50—55. J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus, Tl 1, Upsala 1906, 137—148 153 ff 215 f.

[1] Siehe Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 636 750; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 535.

[2] Bei Hieronymus, Comm. in Matth. prol., ist mit Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. 7, 1, 526, „Cassianus" zu lesen, nicht mit den früheren Herausgebern „Tatianus". Über die Verwerflichkeit der Lesart „Tatianus" s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 1, 1881, 6 A. 4. Vgl. E. Schwartz in seiner Ausgabe der Apologie Tatians: Texte und Untersuchungen usf. 4, 1, 1888, 50.

§ 28. Die judaistische Literatur.

(1. Ebionitische Schriften. 2. Symmachus. 3. Elkesaitische Schriften.)

1. Ebionitische Schriften. — Der häretische Judaismus erklärte den Stifter des Christentums für einen bloßen Menschen, lehrte die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und wollte überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und Judentum anerkennen. Schon sehr früh sind derartige judaistische Voraussetzungen zum Ausgangspunkte gnostischer Spekulationen gemacht worden, und Dositheus, Simon Magus, Kleobius u. a., welche als die Väter des Judaismus bezeichnet zu werden pflegen, wurden vorhin unter den ältesten gnostischen Sektenhäuptern aufgeführt (§ 27, 1). Nicht erwähnt ward dort Ebion, der angebliche Stifter der Partei der Ebioniten.

Der Name Ἐβιωναῖοι, „Ebionaei" tritt zuerst bei Irenäus auf, und die Häresie dieser Ebioniten gipfelte laut Irenäus darin, daß dieselben über den Herrn Jesus ähnliche Vorstellungen hegten wie Cerinth und Karpokrates (Adv. haer. 1, 26, 2), d. h. den Herrn für einen Sohn Josephs hielten (ebd. 3, 21, 1) und die Geburt aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste leugneten (5, 1, 3). Origenes und Eusebius unterscheiden innerhalb des Kreises der Ebioniten zwei große Gruppen, von welchen die eine gleich den katholischen Christen die Geburt des Herrn aus der Jungfrau annehme, die andere hingegen den Herrn in derselben Weise wie die übrigen Menschen ins Dasein treten lasse (Orig., C. Cels. 5, 61; Eus., Hist. eccl. 3, 27); in ähnlicher Weise hatte schon Justin der Märtyrer von zwei Richtungen des sektirerischen Judenchristentums, einer milderen und einer strengeren, gesprochen (Dial. c. Tryph. 47). Epiphanius hat für einen jeden der beiden Zweige des Ebionitismus einen besondern Namen, nur die entschieden häretischen Judenchristen nennt er Ebioniten, die andere im allgemeinen orthodoxe Gruppe Nazaräer (Haer. 29—30).

In Übereinstimmung mit älteren Gewährsmännern führt Epiphanius den Ursprung der Sekte der Ebioniten auf einen Ebion zurück, welcher aus dem basanitischen Flecken Kochabe hervorgegangen und später nach Asien und bis nach Rom gewandert sei (Haer. 30, 2 18). Hilgenfeld will diesen Ebion für eine geschichtliche Person gehalten wissen, während die überwiegende Mehrzahl der neueren Kirchenhistoriker in Ebion nur eine Fiktion sieht. Irrtümlich habe man aus dem Namen Ebioniten auf die Existenz eines Ebion geschlossen, indem man Ebioniten „Anhänger Ebions" deutete, während Ebioniten so viel als אֶבְיוֹנִים oder vielmehr אֶבְיוֹנָא sei, „die Armen", nämlich die armen Abkömmlinge und Nachfolger jener Urgemeinde von Jerusalem, deren Mitglieder schon im Galaterbriefe (2, 10) οἱ πτωχοί, „die Armen" heißen. Hilgenfeld stützt sich auf Fragmente

von Schriften Ebions, Fragmente, welche entscheidend sein würden, wenn sie als echt gelten dürften. Hieronymus führt eine griechische Übersetzung der Stelle: „Denn ein Fluch Gottes ist ein am Pfahle Hängender“ (5 Mos. 21, 23) mit den Worten ein: „Ebion ille haeresiarches semichristianus et semiiudaeus ita interpretatus est“ (Comm. in Gal. ad 3, 14), und in dem um 700 zusammengestellten Florilegium „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ kommen drei Zitate aus einer Ebion zugeschriebenen Erklärung der Propheten vor (*Ἐβίωνος ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως*)[1]. Diese Fragmente werden indessen schon durch den Mangel an früheren Zeugnissen über Schriften eines Stifters der Ebioniten in hohem Grade verdächtigt, und die Texte selbst geben zu weiteren Bedenken Anlaß.

Von Geheimschriften der Ebioniten ist bei Irenäus nicht die Rede. Er begnügt sich hervorzuheben, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gebrauchen und den Apostel Paulus als einen Apostaten vom Gesetze verwerfen (Adv. haer. 1, 26, 2; vgl. 3, 11, 7; 15, 1). Epiphanius hat die Angabe über den Gebrauch des Matthäusevangeliums wiederholt (Haer. 30, 3), hat dieselbe aber anderswo genauer gefaßt. Die Ebioniten, sagt er, haben ein nach Matthäus benanntes, aber nicht ganz vollständiges, sondern verfälschtes und verstümmeltes Evangelium (*οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ*, ebd. 30, 13), während die Nazaräer das Matthäusevangelium ganz vollständig (*πληρέστατον*) und zwar auf hebräisch haben (29, 9). Weitere Mitteilungen des hl. Epiphanius bleiben einer späteren Gelegenheit vorbehalten; sehr wahrscheinlich ist unter dem Ebionitenevangelium des hl. Irenäus und dem Nazaräerevangelium des hl. Epiphanius das sog. Hebräerevangelium verstanden (§ 42, 2); das Ebionitenevangelium des hl. Epiphanius geht auch heute noch unter dem Namen Ebionitenevangelium (§ 42, 3). Epiphanius kennt aber noch andere Schriften, welche bei den Ebioniten in besonderem Ansehen standen, nämlich die sog. „Reisen des Petrus“, aufgezeichnet durch Klemens (*αἱ περίοδοι καλούμεναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι*, 30, 15), andere Apostelgeschichten (*πράξεις ἄλλαι ἀποστόλων*), unter ihnen die „Aufstiege des Jakobus“ (*οἱ ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, 30, 16), und sonstige den Aposteln, hauptsächlich Jakobus, dem Bruder des Herrn, unterschobene Bücher (30, 23; vgl. 30, 2). Die Reisen des Petrus, aufgezeichnet durch Klemens, werden im zweiten Bande, gelegentlich der sog. Klementinen, noch zu besprechen sein.

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 421—446: „Die Ebionäer und Genossen“. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und

[1] Siehe die Ausgabe der „Doctrina Patrum“ von Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 302 f. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 437 ff; ders., Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, 110.

Judenchristentum, Leipzig 1886, 89 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 205—212. V. Ermoni, L'Ebionisme dans l'Église naissante: Revue des questions hist. 66, 1899, 481—491.

2. Symmachus. — Nur ein ebionitischer Schriftsteller ist mit Namen bekannt, Symmachus aus Samaria, der Schöpfer einer von Sachkunde und Geschmack zeugenden griechischen Übersetzung der hebräischen Bücher des Alten Testamentes[1]. Nach Epiphanius (De mens. et pond. 16 ff) hat Symmachus unter Severus gelebt und früher als Theodotion das Alte Testament übersetzt. Pflegte man bisher den Namen Severus auf Kaiser Septimius Severus (193—211) zu beziehen, aber an der Richtigkeit der Lesart Severus zu zweifeln, so hat Mercati (1892) nachzuweisen versucht, daß unter Severus Kaiser Mark Aurel (161—180) zu verstehen sei, welcher den Beinamen Antoninus Severus geführt habe. Außer der Übersetzung des Alten Testamentes, für welche auf die Lehrbücher der biblischen Einleitungswissenschaft verwiesen werden muß, hat Symmachus wenigstens noch eine andere Schrift hinterlassen, deren Aufgabe und Tendenz sich jedoch nicht mehr mit Sicherheit bestimmen läßt. Laut Eusebius vertrat Symmachus in dieser Schrift dem Matthäusevangelium gegenüber die Anschauungen der Ebioniten (*ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν ὀεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν*, Hist. eccl. 6, 17), wohingegen Hieronymus schreibt: „In evangelium quoque *κατὰ Ματθαῖον* scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur“ (De vir. ill. 54). Vielleicht dürfen diese Angaben in der Weise miteinander ausgeglichen werden, daß man annimmt, Symmachus habe das Ebionitenevangelium[2] kommentiert und dabei das kanonische Matthäusevangelium bekämpft. Dem syrischen Literarhistoriker Ebedjesu[3] (gest. 1318), welcher von Symmachus berichtet: „Habet libros, quorum unus nuncupatur de distinctione praeceptorum“, hat wohl auch die von Eusebius und Hieronymus erwähnte Schrift vor Augen geschwebt. Freilich ist seine Ausdrucksweise sehr unbestimmt. Jedenfalls muß Symmachus im Kreise der ebionitischen Gemeinden eine hervorragende

[1] Die zwei andern Übersetzer des Alten Testamentes, welche gewöhnlich in Verbindung mit Symmachus genannt werden, Aquila und Theodotion, sind allem Anscheine nach beide Juden oder genauer jüdische Proselyten gewesen. Siehe Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 3⁴, 1909, 435 ff.

[2] Nicht das Hebräerevangelium, wie v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 146 f, vorschlug.

[3] Cat. libr. omn. eccles. c. 10, bei J. S. Assemani, Bibl. orient. 3, 1, Romae 1725, 17. Assemani bemerkt, der „liber de distinctione praeceptorum“ sei wohl identisch mit des Symmachus „commentarii in Matthaei evangelium, in quibus Christi genealogiam praecipue oppugnat“. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 212, hat Assemanis Vermutung nicht zutreffend wiedergegeben.

Rolle gespielt haben. Im Abendlande werden die Ebioniten noch im 4. Jahrhundert häufig „Symmachiani“ genannt (Ambrosiaster, Marius Victorinus, Filastrius u. a.).

G. Mercati, L' età di Simmaco l' Interprete e S. Epifanio ossia se Simmaco tradusse in greco la bibbia sotto M. Aurelio il Filosofo (Dissertazione storico-critica), Modena 1892 (Friburgo di Brisg. 1893), 4°. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 164—167.

3. Elkesaitische Schriften. — Die Elkesaiten, wohl weniger eine geschlossene Sekte als vielmehr eine durch verschiedene judaistische Parteien sich hindurchziehende Fraktion, bekannten sich zu einem wunderlichen Gemisch von Judentum, Christentum und Heidentum. Epiphanius führt sie unter dem Namen Sampsäer auf und bemerkt, sie seien weder Christen noch Juden noch Heiden, sondern ein Mittelding und eigentlich gar nichts (Haer. 53, 1). Christus sollte nach den Elkesaiten die letzte von wiederholten Erscheinungen Adams, der Heilige Geist sollte seine Schwester sein; Christus sowohl wie der Heilige Geist habe eine Höhe von 96 Meilen und eine Breite von 24 Meilen (Epiph. a. a. O.; vgl. Hipp., Philos. 9, 13).

Die alten Häresiologen lassen die Elkesaiten von einem *Ἠλχασαι* oder *Ἠλξαι* abstammen und ein nach dem Stifter benanntes Buch „Elchasai“ oder „Elxai“ gebrauchen. Am eingehendsten hat Hippolytus über dieses Buch berichtet. Zur Zeit oder bald nach der Zeit des Papstes Kallistus (217—222) kam ein Ränkeschmied mit Namen Alcibiades aus Apamea in Syrien nach Rom und zeigte dort ein Buch vor, welches höheren Ursprungs sein sollte. Elchasai, ein gerechter Mann, habe dieses Buch im Lande der parthischen Serer aus der Hand eines Engels von wunderbarer Größe, welcher der Sohn Gottes gewesen sei, erhalten und dasselbe einem gewissen Sobiai übergeben. Im dritten Jahre des Kaisers Trajan (98—117) sei den Menschen eine neue Sündenvergebung angekündigt worden, und nunmehr könne ein jeder, welcher auf das heilige Buch höre und demselben gehorche, durch die Taufe Sündenvergebung erlangen (Philos. 9, 13). Hippolytus hat das Buch aus eigener Anschauung gekannt und mehrere Stellen aus demselben mitgeteilt (9, 14—17). Einige weitere Mitteilungen bringt Epiphanius (Haer. 19, 1 ff; 53, 1). Nach den Fragmenten bei Hippolytus (s. namentlich Philos. 9, 16) kann kaum daran gezweifelt werden, daß das Buch Elchasai selbst im dritten Jahre der Regierung Trajans geschrieben sein wollte, und Epiphanius bestätigt diese Auffassung insofern, als er den Stifter Elchasai unter Trajan auftreten läßt (Haer. 19, 1). Hilgenfeld und Harnack lassen das Buch wirklich im Jahre 100 n. Chr. von Elchasai verfaßt sein[1]. Da indessen Hippolytus augenscheinlich

[1] Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum 105 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 167 f.

voraussetzt, daß zu Rom noch in den Tagen des Papstes Kallistus das Buch Elchasai und der Elkesaitismus überhaupt ganz unbekannt war, und Origenes und Eusebius gleichfalls bezeugen, daß die Häresie der Elkesaiten erst im 3. Jahrhundert aufgekommen sei oder um sich gegriffen habe (s. Eus., Hist. eccl. 6, 38 und die dort angeführten Worte des Origenes), so läßt sich die Vermutung kaum abweisen, daß der Pseudoprophet Alcibiades, welcher das Buch produzierte, zugleich auch derjenige gewesen sei, welcher das Buch verfaßte[1]. Er hätte, so wäre anzunehmen, sein Werk einem Elchasai zugeeignet, welcher eine besonders angesehene Persönlichkeit unter seinen Gesinnungsgenossen gewesen sein mag, und dasselbe in das dritte Jahr Trajans hinaufdatiert, vielleicht deshalb, weil er dieses Jahr für das hundertste Jahr nach der Geburt Christi hielt und insofern als passenden Termin zum Angebot einer neuen Sündenvergebung erachtete. Brandt hingegen erklärt den von Alcibiades produzierten griechischen Text des Buches Elchasai für eine in Syrien gefertigte Übersetzung aus dem Aramäischen und das aramäische Original für eine Sammlung loser Blätter mit Aussprüchen des Stifters Elchasai. Eines dieser Blätter habe die Ankündigung einer politischen Katastrophe für das dritte Jahr Trajans enthalten[2]. Elchasai, welcher also zur Zeit Trajans gelebt haben müsse, sei aber kein Christ, sondern Jude und Reformator des Judentums gewesen. Erst seine Jünger hätten der Lehre und auch den Aussprüchen des Meisters „einen christlichen Anstrich gegeben“[3]. Doch hat Brandt etwas allzusehr die freilich „rein wissenschaftlich interessierte“ Phantasie walten lassen[4] und ungleich mehr behauptet, als er beweisen konnte.

Epiphanius brachte in Erfahrung, daß die Sampsäer oder Elkesaiten außer dem Buche Elxai ein Buch „Jexai“ zu besitzen vorgaben, so benannt nach Elxais Bruder Jexai (Haer. 53, 1; vgl. 19, 1). Weitere Nachrichten über dieses Buch liegen nicht vor.

A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem rec., fasc. 3, ed. 2, Lipsiae 1881, 227—240: „Elxai libri fragmenta collecta, digesta, diiudicata“. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, 103 ff. J. Chapman, La date du livre d'Elchasai: Revue Bénéd. 26, 1909, 221—223. W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter, und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte, Leipzig 1912, 8°.

§ 29. Die montanistische Literatur.

Der aus Phrygien stammende Montanismus bezeichnete sich selbst als die „neue Prophetie“, durch welche die Offenbarung Gottes an die Menschen erst zum Abschluß gebracht werde. „Durch das Evan-

[1] So auch Chapman in „Revue Bénéd.“ 26, 1909, 221 ff.
[2] Brandt, Elchasai, Leipzig 1912, 12 ff. [3] Ebd. 79. [4] Ebd. VI.

gelium", erklärt Tertullian in seiner montanistischen Lebensperiode, „blühte die Gerechtigkeit zur Jugendlichkeit auf, durch den Parakleten gelangt sie zur Reife" (Tert., De virg. vel. 1). In ekstatischer Begeisterung oder Raserei wollten Montanus und seine Gefährtinnen Priscilla oder Prisca und Maximilla die Organe des Parakleten sein; die Ekstase, welche jede Selbsttätigkeit des Menschen ausschließe, sei die Voraussetzung der wahren Prophetie; nicht der Prophet spreche aus dem Parakleten, sondern der Paraklet aus dem Propheten. Der Inhalt der Offenbarungen des Parakleten betraf das Gebiet der Kirchendisziplin. Die „regula fidei", wie Tertullian sich ausdrückt (a. a. O.), sollte unverändert in Geltung bleiben. Aber an das Leben der Christen sollten neue Anforderungen gestellt und damit die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit erhoben werden.

Montanus starb um 175, Priscilla bald nachher, Maximilla 179[1]. Schriften hat das prophetische Trifolium selbst, so viel bekannt, nicht hinterlassen. Wenn kirchliche Autoren von Schriften der Propheten selbst reden, so sind darunter Sammlungen von Aussprüchen der Propheten verstanden, wie sie schon sehr früh von Anhängern veranstaltet wurden. Bereits Hippolytus kennt zahllose Bücher (*βίβλους ἀπείρους*) des Montanus, der Priscilla und der Maximilla (Philos. 8, 19)[2], und Hippolyts Zeitgenosse und Landsmann Cajus hat in einer antimontanistischen Schrift, welche Eusebius vorlag, die Frechheit der Montanisten in der Anfertigung neuer Schriften „gebändigt" (Eus., Hist. eccl. 6, 20, 3). „Neue Schriften" (*καιναὶ γραφαί*) nannte man die Orakelsammlungen, weil dieselben von den Montanisten den biblischen Offenbarungsurkunden gleichgestellt wurden. Einzelne Orakel werden hin und wieder von Tertullian, Eusebius, Epiphanius, Didymus dem Blinden u. a. angeführt[3]. Auch neue geistliche Lieder oder „Psalmen" sind in montanistischen Gemeinden in Gebrauch gewesen (Tert., Adv. Marc. 5, 8; De anima 9).

Im übrigen hat die montanistische Literatur keine weiten Kreise gezogen.

Briefe montanistischer Gemeinden Kleinasiens nach Rom, in welchen um Anerkennung der neuen Prophetie nachgesucht wurde, lassen sich aus den Klagen Tertullians über Praxeas erschließen (Tert., Adv. Prax. 1; vgl. auch Eus., Hist. eccl. 5, 3, 4).

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 1893, 55 f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 381.

[2] Ähnliche Äußerungen aus späterer Zeit bei Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 16 f; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 6 A. 1.

[3] Dieselben sind zusammengestellt bei Bonwetsch a. a. O. 197—200; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 591—595.

Ein anonymer Antimontanist aus dem Jahre 192/193 zitiert eine montanistische „Schrift nach Asterius Urbanus“ (*λόγος κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*), in welcher eine Weissagung der Maximilla stand (bei Eus., Hist. eccl. 5, 16, 17). Asterius Urbanus ist sonst nicht bekannt; ohne Zweifel ist er ein Kleinasiate gewesen. Seine Schrift aber war, wie schon der Ausdruck des Anonymus (*λόγος κατά*) vermuten läßt, wohl nichts anderes als eine Zusammenstellung von Aussprüchen der montanistischen Propheten.

Durch denselben Anonymus erfahren wir, daß die früher schon erwähnte antimontanistische Schrift des Apologeten Miltiades (§ 20) eine Gegenschrift von montanistischer Seite hervorrief (Eus. a. a. O. 5, 17, 1).

Themison, nach der Mitteilung des Anonymus ein Führer der phrygischen Montanisten noch zu Lebzeiten der Maximilla (ebd. 5, 16, 17), hat laut einem andern Antimontanisten, Apollonius, den Apostel nachgeahmt und einen katholischen, d. i. an die gesamte Christenheit gerichteten Brief geschrieben[1]. Unter „Schmähungen auf den Herrn und die Apostel und die heilige Kirche“ forderte er allgemeinen Glauben an die neue Prophetie (ebd. 5, 18, 5).

Zu Rom ist gegen Anfang des 3. Jahrhunderts ein gewisser Proklus als literarischer Anwalt des Montanismus aufgetreten, indem er sich unter anderem auf die Sukzession der Propheten in Kleinasien berief. So der Antimontanist Cajus (ebd. 3, 31, 4).

Ihre glänzendste Eroberung aber hat die neue Prophetie zu Karthago in Tertullian gemacht. Die Schriften, welche Tertullian als Montanist veröffentlicht hat, bilden auch die Hauptquelle für die Kenntnis des Montanismus.

G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 8°. W. Belck, Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie Darlegung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. Eine religionsphilosophische Studie, Leipzig 1883, 8°. (Fleißige, aber unreife Studentenarbeit.) A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 560—601: „Die Kataphryger“. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 5, Erlangen 1893, 3—57: „Die Chronologie des Montanismus“. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 238—243; 2, 1, 363—381. H. J. Lawlor, Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, bishop of Caesarea. Oxford 1912, 108—135: „The heresy of the Phrygians“. P. Lejay, Le plectre, la langue et l'Esprit [un oracle de Montan]: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 2, 1912, 43—45.

---

[1] *Μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν*, Eus., Hist. eccl. 5, 18, 5. „Der Apostel“ ist nach Bonwetsch, Die Gesch. des Montanismus 18, Johannes, der Verfasser der Sendschreiben der Apokalypse, nach Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 9, hingegen Paulus. Auf alle Fälle dürfte die Nachahmung des Apostels eben in der Abfassung eines katholischen Briefes bestanden haben, nicht, wie Zahn will, „in dem überlegenen Ton der Belehrung und in der Rücksichtslosigkeit der Kritik des Bestehenden“.

B. Die antihäretische Literatur.

§ 30. Antignostiker, deren Schriften verlorengegangen sind.

(1. Vorbemerkung. 2. Agrippa Kastor. 3. Hegesippus. 4. Rhodon. 5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. 6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a.)

1. Vorbemerkung. — Den vorhin, soweit es nötig schien, gekennzeichneten Häresien gegenüber unternahm man kirchlicherseits den Beweis für die ausschließliche Wahrheit und Berechtigung der katholischen Lehre. In erster Linie galt es natürlich, die von der Häresie am meisten bedrohten oder in Frage gestellten Lehrsätze zu verteidigen und zu erläutern. Im Gegensatze zu dem gnostischen Dualismus war vor allem der Glaube an den einen Gott zu rechtfertigen, welcher durch freie schöpferische Tätigkeit die gesamte Welt, den Geist wie die Materie, in das Dasein rief. Es lag indessen in der Natur der Sache, daß zugleich die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas und die unterscheidenden Merkmale der geoffenbarten Wahrheit überhaupt erörtert und beleuchtet wurden. Dem Gnostizismus gegenüber ward nicht nur die Autorität und Dignität der Schriften des Alten und Neuen Testamentes zur Geltung gebracht, sondern insbesondere auch das katholische Traditionsprinzip entwickelt und die Häresie als ein Widerspruch gegen die apostolische Überlieferung, als ein Abfall von dem allgemeinen Glauben der Christenheit nachgewiesen. Die Einsprüche der Häresie haben daher in viel höherem Grade als die Angriffe des Heidentums und des Judentums zur Anbahnung und Grundlegung einer Theologie oder Glaubenswissenschaft Anstoß gegeben.

Die Art und Weise, wie man in ältester Zeit kirchlicherseits den Gnostizismus bekämpfte, ist vorzugsweise dem großen Werke des hl. Irenäus gegen „die fälschlich so genannte Gnosis“ zu entnehmen. Alle andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts hat das gleiche Geschick betroffen wie die Schriften der Gnostiker selbst. Das Interesse der späteren Generationen ward durch andere Fragen in Anspruch genommen. Die Streitschriften gegen den Gnostizismus sind der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen und heute meist nur noch dem Namen nach bekannt. Einige derselben haben früher schon, bei Vorführung der Apologeten des 2. Jahrhunderts, Erwähnung gefunden, weil mehrere Apologeten zugleich als Polemiker, speziell als Antignostiker auftraten. Justin der Märtyrer hat eine Schrift gegen alle bis dahin aufgetauchten Häresien veröffentlicht, vielleicht noch eine besondere Abhandlung gegen die Häresie Marcions gerichtet und auch in dem Werke über die Auferstehung, wenn dasselbe anders ihm gehört, hauptsächlich gegen gnostische Thesen Stellung genommen (§ 18, 9). Miltiades ist wiederum gegen die Gnostiker, zunächst

gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten (§ 20). Theophilus von Antiochien endlich hat eine Schrift gegen die Häresie des Hermogenes sowie eine Abhandlung gegen Marcion hinterlassen (§ 23, 3). An dieser Stelle soll der Autoren gedacht werden, welche, soweit unser Wissen reicht, den Kampf gegen die Gnosis ausschließlich oder doch vorzugsweise sich zur Aufgabe machten.

Bildeten die Antignostiker, von welchen wir, dank dem Vater der Kirchengeschichte, noch Kunde haben, eine immerhin beträchtliche Streiterschar, im Vergleich mit ihren Gegnern, den literarischen Verfechtern des Gnostizismus, waren sie eine winzige Minderheit, welche menschlicher Voraussicht nach aller Hoffnung auf den Sieg entsagen mußte. Aber die Kirche, für deren Sache sie eintraten, hatte die Verheißung empfangen, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden.

2. Agrippa Kastor. — Agrippa Kastor ist nur aus Eusebius (Hist. eccl. 4, 7, 6—8) bekannt. Er lebte in den Tagen Hadrians (117—138) und verfaßte eine sehr tüchtige Streitschrift gegen Basilides (*ἱκανώτατος κατὰ Βασιλείδους ἔλεγχος*). Eusebius hat auch einige Sätze aus dieser Schrift ausgehoben, Sätze indessen, welche sich auf Basilides, seine Lehre und seine literarische Tätigkeit beziehen, aber keinen Aufschluß über die Anlage der Schrift selbst bieten. Eine Bemerkung Agrippas über die Propheten, auf welche Basilides sich zu berufen pflegte, ist früher angeführt worden (§ 27, 3). Hieronymus (De vir. ill. 21) hat die Notiz seines Vorgängers über Agrippa nach Mutmaßung etwas erweitert und zugleich etwas entstellt. Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 4) begnügt sich mit Nennung des Namens Agrippas.

Die Zeugnisse des Altertums über Agrippa Kastor sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, 330. vgl. Proleg. LXXIII; bei Migne, PP. Gr. 5, 1269—1272; sowie namentlich bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., Oxon. 1846—1848, 1, 83—90. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 114 f; 2, 1, 290 f 701. Harnack äußert (2, 1, 290 f) Zweifel an der Richtigkeit der Angabe bzw. Voraussetzung des Eusebius, daß Agrippa der Zeit Hadrians angehört habe. Indessen ist Basilides nachweislich unter Hadrian als Sektenstifter hervorgetreten, und Agrippa mag nicht bloß Zeitgenosse, sondern auch Landsmann des Gnostikers, d. h. gleichfalls Alexandriner gewesen sein.

3. Hegesippus. — Über Hegesippus sind wir etwas eingehender unterrichtet, auch hauptsächlich durch Eusebius. Erst auf Grund der Stellen, welche Eusebius aus den „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps anzieht, hat es sich wahrscheinlich machen lassen, daß auch Klemens von Alexandrien und Epiphanius aus Hegesipps Werk geschöpft haben, ohne des Verfassers zu gedenken. In späteren Jahrhunderten wird Hegesippus einigemal ausdrücklich als Gewährsmann zitiert; aber nur

zwei dieser Zitate, ein solches bei dem Tritheisten Stephanus Gobarus um 600 (Phot., Bibl. cod. 232) und ein solches in einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte aus nicht näher zu bestimmender Zeit, dürften unmittelbar aus Hegesippus genommen sein, während alle übrigen auf die Stellen bei Eusebius zurückgehen[1]. Die Dürftigkeit der Zitate muß übrigens auffallen, weil auf Grund alter Bücherverzeichnisse wohl mit Bestimmtheit behauptet werden darf, daß im 16. und 17. Jahrhundert Hegesipps Werk sich noch in mehreren Bibliotheken vorfand[2].

Das Werk bestand aus fünf Büchern, und Eusebius nennt dasselbe bald *Πέντε ὑπομνήματα* (Hist. eccl. 2, 23, 3; 4, 22, 1), bald *Πέντε συγγράμματα* (ebd. 4, 8, 2). Der ersteren Bezeichnung hatte Hegesippus selbst sich bedient — er verweist einmal auf früher Gesagtes mit den Worten *ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν* (2, 23, 8) —, und die nächstliegende Übersetzung des allerdings vielgebrauchten Ausdrucks *ὑπομνήματα* bleibt „Denkwürdigkeiten" oder „Memoiren". Die Bruchstücke, welche Eusebius aufbewahrt hat, enthalten sozusagen sämtlich geschichtliche Mitteilungen, vorwiegend Überlieferungen über die Kirche von Jerusalem. Das bedeutendste Bruchstück bildet ein legendarisch gefärbter Bericht über das Ende des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, welcher kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges wegen seines öffentlichen Bekenntnisses für Jesus von fanatischen Juden von der Tempelzinne herabgestürzt, gesteinigt und schließlich mit einem Knüttel erschlagen ward (2, 23, 3—19).

Es war indessen übereilt, wenn Hieronymus aus den bei Eusebius vorliegenden Zitaten den Schluß zog, Hegesipps Werk sei eine mit dem Tode des Herrn anhebende und bis auf des Verfassers Zeit hinabreichende Kirchengeschichte gewesen (omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias, Hier., De vir. ill. 22). Diese Auffassung scheitert bereits an dem Umstande, daß der Bericht über das Martyrium des hl. Jakobus laut Eusebius im fünften und letzten Buche des Werkes stand (*ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι*, 2, 23, 3). Wenn Eusebius historische Abschnitte aushob, so war eben die Aufgabe und das Interesse des Kirchenhistorikers maßgebend. Den Charakter und die Tendenz des Werkes hat Eusebius dadurch gekennzeichnet, daß er den Verfasser unter den orthodoxen Gegnern der aufkeimenden Gnosis namhaft machte, indem er schrieb (4, 7, 15 bis 8, 2): „Auch zu jenen Zeiten rief die Wahrheit wieder mehrere Streiter auf den Plan, welche nicht bloß durch mündliche Widerlegungen, sondern auch durch schriftliche

[1] Über die Spuren des Werkes Hegesipps s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 254 ff.

[2] Die betreffenden Verzeichnisse sind aufgezählt bei Zahn a. a. O. 6, 249 A. 1.

Beweisführungen gegen die gottlosen Häresien zu Felde zogen. Unter diesen Streitern machte Hegesippus sich berühmt, dessen Worte wir schon früher vielfach benutzt haben, als wir Vorgänge aus den Tagen der Apostel nach seinem Zeugnisse erzählten. Er hat in seinen fünf Büchern die irrtumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt in einfachster Form zur Darstellung gebracht" (*τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος*). Bei einem späteren Anlasse (4, 21—22, 1) stellt der Kirchenhistoriker Hegesippus in die Reihe der Männer des 2. Jahrhunderts, „welche die gesunde Glaubenslehre, wie sie von den Aposteln überliefert worden ist, in Schriften aufgezeichnet haben", und bemerkt dann weiter: „Hegesippus hat uns in den fünf Büchern, welche wir von ihm besitzen, ein vollständiges Denkmal seiner Lehransicht (*τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην*) hinterlassen. Er erklärt in denselben, daß er auf seiner Reise nach Rom mit sehr vielen Bischöfen zusammengetroffen sei und bei allen dieselbe Lehre (*τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν*) gefunden habe." Im Anschluß an diese Bemerkung läßt Eusebius ein Zitat aus Hegesippus selbst folgen (4, 22, 3), welches gleichfalls sehr geeignet ist, die Zweckbestimmung der Denkwürdigkeiten in helles Licht zu rücken: „Die Kirche der Korinther verharrte bei der rechten Lehre bis zum Episkopat des dortigen Bischofs Primus. Ich besprach mich mit ihnen, als ich nach Rom schiffte, und ich verweilte bei den Korinthern geraume Zeit, während welcher wir uns der rechten Lehre erfreuten. Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Sukzessionsliste (*διαδοχὴν ἐποιησάμην*)[1] bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Sukzession aber (*ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ*) und in jeder Stadt steht es so (*οὕτως ἔχει*, d. h. glaubt man so), wie das Gesetz es verkündigt und die Propheten und der Herr."

Nach diesen Äußerungen des Kirchenhistorikers sowohl wie des Verfassers selbst kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Denkwürdigkeiten eine Streitschrift gegen den Gnostizismus dargestellt haben, mögen dieselben auch, ihrem Titel entsprechend, hauptsächlich thetisch vorgegangen sein. Das Umsichgreifen der Gnosis ist es allem Anscheine nach gewesen, welches Hegesippus veranlaßte, sich bei mehreren Kirchen über die „rechte Lehre" zu erkundigen, und Rom muß das Hauptziel seiner Forschungsreise gebildet haben. Zur Widerlegung der Gnosis hat er später die Früchte und Ergebnisse seiner Fahrt zusammengestellt und dabei augenscheinlich den Traditionsbeweis in den Vordergrund geschoben. Die bis auf die Apostel zurückgehende und ununterbrochen fortschreitende Sukzession der Bischöfe

[1] Auf diese vielumstrittenen Worte soll im Verlaufe noch zurückgekommen werden.

verbürgt nach Hegesippus die Kontinuität der Glaubensüberlieferung und die Apostolizität der allgemeinen Kirchenlehre. Es ist dasselbe Argument, welchem wir bei Irenäus begegnen werden.

Lawlor[1] hat noch etwas tiefer in den Inhalt und die Gliederung der Denkwürdigkeiten einzudringen versucht. Er geht von der Beobachtung aus, daß fast alle Exzerpte, welche Eusebius mitgeteilt hat, enge zusammengehören und gewissermaßen einen fortlaufenden Text darstellen. Da nun zwei Exzerpte nach Eusebius (Hist. eccl. 2, 23, 3 und 4, 22, 1) aus dem fünften Buche stammen[2], so müßten auch die übrigen diesem Buche entlehnt sein. Es ergebe sich daraus, daß historischer Stoff überhaupt nur in diesem fünften Buche enthalten gewesen sei, daß also die vier ersten Bücher eine sachliche Darstellung und Rechtfertigung der apostolischen Predigt umfaßt hätten. Doch hat Lawlor selbst[3] zwei Fragmente bei Eusebius ausgenommen und auf die vier ersten Bücher der Denkwürdigkeiten zurückgeführt. Das Fragment über die Apotheose des Antinous, des im Jahre 130 gestorbenen Sklaven des Kaisers Hadrian (4, 8, 2), läßt sich nicht in einen Zusammenhang mit den übrigen Fragmenten einreihen, und das Fragment über die sieben jüdischen Parteien (4, 22, 7) wird, wie es scheint, schon durch Hegesippus mit den Worten *ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν* (2, 23, 8), nicht dem fünften, sondern einem früheren Buche zugewiesen.

Hegesippus war Morgenländer. Er ist, wie er selbst angibt (Eus. a. a. O. 4, 22, 2), zur See nach Rom gereist und unterwegs in Korinth eingekehrt. Er muß also aus Asien gekommen sein, und sehr wahrscheinlich ist er ein geborener Palästinenser gewesen. Seine historischen Berichte, soweit sie Eusebius beachtenswert schienen, betrafen, wie schon gesagt, in erster Linie die Kirche von Jerusalem. Auch hat er Zitate aus dem Hebräerevangelium und einem syrischen Evangelientexte[4] im aramäischen Wortlaute (*ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου*) eingeführt und „aus ungeschriebener jüdischer Überlieferung“ (*ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως*) Mitteilungen gemacht (ebd. 4, 22, 8). Eusebius folgert daraus, daß Hegesippus jüdischer Abkunft war (ebd.), und an dieser Vermutung dürfte festzuhalten sein, wiewohl in neuerer Zeit Bedenken gegen dieselbe geltend gemacht wurden. Die Erzählung über das Ende des hl. Jakobus im fünften Buche der Denk-

[1] In „Hermathena“ 11, 1901, 10 ff. und wiederum in seinen „Eusebiana“, Oxford 1912, 1 ff.

[2] An der zweiten Stelle, 4, 22, 1, heißt es übrigens nicht „in dem fünften Buche“, sondern, wie schon angegeben, „in den fünf Büchern“.

[3] „Eusebiana“ 98.

[4] *Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ*, sagt Eus. 4, 22, 8. Unter „dem Syrischen“ muß wohl ein syrischer Evangelientext verstanden sein, vermutlich das Diatessaron Tatians.

würdigkeiten weist freilich unglaubwürdige Züge auf und verrät auch sehr sonderbare Vorstellungen über den jüdischen Tempelkultus und andere damit zusammenhängende Dinge. Hegesippus hat eben nur die bereits entstellte Tradition der jerusalemischen Kirche seiner Zeit wiedergegeben. Daß er kein kritisch veranlagter Geschichtschreiber war, zeigen auch anderweitige verworrene Angaben.

Über die Lebenszeit des Hegesippus bzw. die Abfassungszeit seines Werkes ist Eusebius sich nicht recht klar gewesen. Er hat Hegesippus als Schriftsteller einmal in die Zeit Hadrians (4, 8, 1—2), ein anderes Mal in die Zeit des Antoninus Pius (4, 11, 7) und ein drittes Mal in die Zeit Mark Aurels (4, 21) gesetzt. An der zweiten Stelle beruft er sich darauf, daß Hegesippus selbst erzähle, er sei zur Zeit des Papstes Anicet nach Rom gekommen und dort geblieben bis zum Pontifikate des Eleutherus (4, 11, 7). Ohne Zweifel schweben ihm die vorhin schon angezogenen Worte Hegesipps vor Augen: „Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Sukzessionsliste bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus“ (4, 22, 3). Aus diesen Worten — die Richtigkeit der Übersetzung wird einstweilen vorausgesetzt — läßt sich allerdings schließen, daß Hegesippus zur Zeit des Papstes Anicet (etwa 155—166) nach Rom gekommen, nicht aber, daß er bis zum Pontifikate des Eleutherus (etwa 174—189) dort geblieben ist. Im Gegenteil, Anicet muß noch Papst, Eleutherus muß noch Diakon gewesen sein, als Hegesippus Rom wieder verließ. Als aber Hegesippus seine Denkwürdigkeiten niederschrieb, hatte Eleutherus den päpstlichen Stuhl inne. Eusebius hat sich unverkennbar einen Flüchtigkeitsfehler zu schulden kommen lassen. Um 160 mag Hegesippus zu Rom geweilt, um 180 mag er in der Heimat sein Werk verfaßt haben. Nach dem „Chronicon paschale“ [1] soll Hegesippus im letzten Jahre Mark Aurels oder im ersten Jahre des Commodus, also 180, schon gestorben sein. Diese Nachricht darf indessen keinen Wert beanspruchen, weil das Chronicon sich nur auf Eusebius stützt und auch selbst auf Eusebius verweist.

Zum Schlusse noch ein Wort über den Satz: *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρι Ἀνικήτου*, „ich verfertigte eine Sukzessionsliste bis auf Anicet“ (4, 22, 3). Die Übersetzung ist beanstandet, der Text ist als sinnlos und verderbt bezeichnet worden [2]. Unter den Texteszeugen herrscht

[1] Chron. pasch., ed. Dindorf 490; Migne PP. Gr. 92, 641.

[2] Auch Schwartz erklärt in seiner neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, Leipzig 1909, ccxxv, mit dem Texte sei „nichts anzufangen“; er sei „hoffnungslos verdorben“. Doch ist dieses Urteil nicht etwa von textkritischen Erwägungen getragen, sondern von der Voraussetzung, „daß vor Soter (dem Nachfolger Anicets) ein monarchischer Episkopat in Rom nicht vorhanden war“ und erst später „aus dogmatischen Gründen die *διαδοχή* fabriziert wurde“. Vgl. dazu oben § 13, 1, S. 160 A. 1.

Übereinstimmung; auch nicht eine einzige Handschrift hat eine abweichende Lesart; die alten Übersetzer, der Syrer, der Armenier und der Lateiner (Rufinus) haben, soviel ersichtlich, alle den Text der Handschriften schon vorgefunden, mögen sie auch an demselben Anstoß genommen oder sich Freiheiten in der Wiedergabe gestattet haben[1]. Das Wort *διαδοχήν* insbesondere steht um so sicherer, als es sofort weiter heißt: „Und auf Anicet folgte (*διαδέχεται*) Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Sukzession aber (*ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ*) und in jeder Stadt glaubt man so" usw. Durch diesen nächsten Zusammenhang ist auch die Bedeutung der Phrase *διαδοχὴν ποιεῖσθαι* außer Zweifel gestellt: „eine Sukzessionsliste oder Bischofsliste verfertigen". Der Ausdruck ist hart und ungewöhnlich und, wie es scheint, sonst nicht mehr nachzuweisen. Aber schon Eusebius hat die „überaus große Einfachheit" der Darstellungsweise Hegesipps betont (*ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς*, 4, 8, 2), und Zahn[2] hatte nicht ganz unrecht, wenn er statt dessen sagte, Hegesipps Ausdrucksweise sei „durchaus ungriechisch und dagegen jüdisch". Wie vortrefflich die vorgetragene Auffassung des Satzes in den weiteren Zusammenhang paßt, d. h. der Aufgabe und Tendenz der Denkwürdigkeiten entspricht, braucht nach dem vorhin Gesagten hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Es ist demnach nicht gerechtfertigt, an dem überlieferten Texte zu rütteln und *διαδοχήν*, nach dem Vorschlag von P. Halloix und H. Savile, in *διατριβήν* zu ändern, wie wenn Hegesippus hätte sagen wollen, er habe zu Rom „Aufenthalt genommen bis auf Anicet", woraus dann folgen würde, daß er schon vor dem Pontifikate Anicets nach Rom gekommen wäre. Auch Harnack und Zahn haben dieser Deutung das Wort geredet und die Konjektur *διατριβήν* mehr oder weniger entschieden verteidigt. Soweit ihre Gründe dem Kontexte entnommen sind, dürften dieselben von Funk und Chapman als durchaus hinfällig erwiesen worden sein[3]. Auffallend aber bleibt das Verhalten des Eusebius.

---

[1] Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 243 f.

[2] Ebd. 6, 252.

[3] Siehe Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 381 ff, gegen Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 180 ff. Auffallenderweise hat Zahn a. a. O. 6, 243 ff die Ausführungen Funks ganz außer acht gelassen. A. C. Mc Giffert wollte *διαδοχήν* geändert wissen in *διαγωγήν*, was paläographisch näher liege als *διατριβήν*: Theol. Literaturzeitung 1887, 435 f. A. Ehrhard schlug vor, *διαδοχήν* beizubehalten, aber statt *ἐποιησάμην* vielmehr *ἐνοησάμην* zu schreiben, weil Hegesippus sagen wolle, „er habe in Rom die Sukzession der Bischöfe geistig wahrgenommen und als richtig erkannt bis auf Anicet": Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, 1900, 257. Gegen Ehrhard s. Funk in „Lit. Rundschau" 1901, 35 f. Den Standpunkt Funks verfocht auch Chapman in „Revue Bénéd." 18, 1901, 410 ff; 19, 1902, 13 ff.

Hat Hegesippus einen Papstkatalog gefertigt, so wird er denselben auch seinen Denkwürdigkeiten einverleibt haben. Nun hat Eusebius alten Bischofslisten ein besonderes Interesse gewidmet und nicht unterlassen, aus dem Werke des hl. Irenäus zwei Stellen zu zitieren, welche in Verbindung miteinander einen Papstkatalog von Petrus und Paulus bis auf Eleutherus darstellen (Eus., Hist. eccl. 5, 6). Wie läßt es sich erklären, daß Eusebius von dem älteren Papstkataloge bei Hegesippus keine weitere Notiz nahm? Eine befriedigende Antwort wird sich schwerlich finden lassen. Vielleicht hat Eusebius aus irgend einem Grunde dem Kataloge des hl. Irenäus größeres Vertrauen entgegengebracht. Eine befriedigende Antwort darf aber auch nicht verlangt werden. „Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable." [1]

Lightfoot hat die Hypothese vertreten, der Papstkatalog, welchen Hegesippus in seinen Denkwürdigkeiten mitgeteilt habe, sei doch nicht zu Grunde gegangen, liege vielmehr heute noch vor bei Epiphanius (Haer. 27, 6). Unter Berufung auf „gewisse Denkwürdigkeiten" (ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς) gibt Epiphanius einen bis auf Anicet gehenden Papstkatalog, und diese *ὑπομνηματισμοί*, so behauptete Lightfoot, seien identisch mit den *ὑπομνήματα* Hegesipps. Funk hat diese geistreiche Kombination bekämpft, weil er der Ansicht war, Epiphanius habe aus Irenäus oder aus Eusebius geschöpft. Chapman hat Lightfoot recht gegeben und überdies behauptet, die von Hegesippus aufgestellte und von Epiphanius übernommene Papstliste sei auch die Vorlage und Quelle des Irenäus gewesen.

Über die letzten Spuren der „Denkwürdigkeiten" Hegesipps bzw. über Bücherverzeichnisse, welche die Denkwürdigkeiten noch kennen, handeln Th. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 288—291. Ph. Meyer, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert: ebd. 11, 1890, 155—158. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und im 17. Jahrhundert: Theol. Literaturblatt 1893, Nr 43, 495—497. E. Bratke, Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel: ebd. 1894, Nr 6, 65—67.

Die durch Eusebius u. a. aufbewahrten Fragmente der Denkwürdigkeiten sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 59—67, vgl. Proleg. VII f; bei Migne, PP. Gr. 5, 1307—1328 (nach Gallandi a. a. O.); bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 203—284; bei A. Hilgenfeld, Hege-

[1] Der Satz Harnacks: Hätte in den Denkwürdigkeiten Hegesipps eine römische Bischofsliste gestanden, so wäre Eusebius nicht stillschweigend an derselben vorübergegangen (a. a. O. 2, 1, 184), steht auf einer und derselben Linie mit dem andern Satze Harnacks: Hätte der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern in den Paulusakten gestanden, so hätten Origenes u. a. dieses Briefwechsels erwähnen müssen (a. a. O. 2, 1, 506). Wie bald sollte dieser andere Satz Lügen gestraft werden! Vgl. unten § 44, 4.

sippus: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 19, 1876, 177—229; bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit. 6, 1900, 228—273; bei H. J. Lawlor, Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, bishop of Caesarea, Oxford 1912, 1—107. Aus einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte veröffentlichte C. de Boor 1888 „Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes“: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 2, 165—184. Auf Hegesippus entfiel indessen nur eine sehr kurze Notiz über die Namen der beiden Söhne des hl. Judas, des Bruders des Herrn (S. 169), und diese Notiz war nicht „neu“ und „unbekannt“, sondern, wie Zahn a. a. O. 6, 240 zeigte, schon 1839 von J. Cramer aus einer ähnlichen Exzerptensammlung herausgegeben und bei Routh a. a. O. 1, 284 wieder abgedruckt. Vgl. noch die Sammlung der Hegesippusfragmente bei Preuschen, Antilegomena[2], Gießen 1905, 107 ff 210 ff.

Über Hegesippus schrieben u. a.: C. Allemand-Lavigerie, De Hegesippo disquisitio historica, Parisiis-Lugduni 1850, 8° (61 SS.). Th. Jeß, Hegesippos nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung: Zeitschr. f. die histor. Theol. 35, 1865, 3—95. K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 193—233. A. Hilgenfeld, Hegesippus und die Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 21, 1878, 297—330. H. Dannreuther, Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878, 8°. Fr. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (Progr.), Basel 1892, 4°, 6—13 17—22. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 483—485; 2, 1, 311—313; vgl. auch 2, 1, 180—187. H. J. Lawlor, Two notes on Eusebius: Hermathena 11, 1901, 10—49. Der erste dieser beiden Aufsätze ist den Hegesippuszitaten in Eusebius' Kirchengeschichte gewidmet. Eine erweiterte Neubearbeitung desselben bietet Lawlor in seinen „Eusebiana“ a. a. O. Vgl. auch Lawlor, Hegesippus and the Apocalypse: The Journ. of Theol. Studies 8, 1907, 436 bis 444.

Zur Frage nach dem Papstkataloge Hegesipps im besondern siehe J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 1: S. Clement of Rome, London 1890, 1, 327—333. Funk, Der Papstkatalog Hegesipps: Hist. Jahrb. 9, 1888, 674—677. Ders., Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps: ebd. 11, 1890, 77—80. Ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 373—390: „Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps“. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 180—193. J. Chapman, La chronologie des premières listes épiscopales de Rome: Revue Bénéd. 18, 1901, 399 bis 417; 19, 1902, 13—37 145—170.

4. Rhodon. — Unser Wissen um Rhodon verdanken wir ganz und gar Eusebius (Hist. eccl. 5, 13). Die Lebenszeit Rhodons verlegt Eusebius in die Regierung des Kaisers Commodus (180—192), als sein Vaterland bezeichnet er Asien. Zu Rom schloß sich Rhodon an Tatian den Assyrer an, ließ sich aber keineswegs für gnostische Anschauungen gewinnen, ergriff vielmehr, sei es zu Rom, sei es in Kleinasien, auch in Schriften zu nachdrücklicher Bekämpfung des Gnostizismus das Wort. Eusebius spricht ausdrücklich von verschiedenen Schriften Rhodons (*διάφορα βιβλία*). Aus einer Schrift gegen die Sekte Marcions (*πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν*) teilt er zwei

interessante Proben mit: eine Stelle über die Spaltungen und Streitigkeiten innerhalb der Schule Marcions und einen Teil des Berichtes über eine Disputation zwischen Rhodon und dem Marcioniten Apelles (§ 27, 9). Außerdem hebt Eusebius hervor, daß Rhodon die Absicht äußerte, Tatians Buch der Probleme, welches den Schriften des Alten Testamentes Unrichtigkeiten und Widersprüche vorwarf (§ 19, 4), mit einer Gegenschrift unter dem Titel *Προβλημάτων ἐπιλύσεις*, „Lösungen der Probleme", zu beantworten. Ob Rhodon diese Absicht ausgeführt hat, ist nicht bekannt. Die Absicht selbst aber zeigt schon, wie wenig nachhaltigen Einfluß Tatians Sonderlehren auf Rhodon geübt haben. Gewidmet war die Schrift gegen die Sekte Marcions einem sonst nicht bekannten Kallistion. Die Vermutung, Kallistion sei der spätere Papst Kallistus (217—222), ist ja wohl schon durch den Zeitabstand ausgeschlossen.

Über seine Disputation mit Apelles, deren Schauplatz jedenfalls in Rom zu suchen ist, berichtete Rhodon laut Eusebius wie folgt: „Der greise Apelles hatte nämlich mit uns ein Gespräch, worin er überführt wurde, daß er in vielen Stücken unrecht habe. Deshalb sagte er auch, man müsse die Lehre (*τὸν λόγον*) nicht so genau abwägen, vielmehr solle jeder bei dem Glauben bleiben, den er einmal angenommen habe. Denn (alle) diejenigen, behauptete er, welche auf den Gekreuzigten gehofft, würden gerettet werden, wenn sie nur in guten Werken erfunden würden. Als das dunkelste Problem aber bezeichnete er, wie vorhin gesagt, die Lehre von Gott. Er nahm nämlich ein Urwesen (*μίαν ἀρχήν*) an, wie auch unsere Lehre es tut. . . . Als ich aber zu ihm sagte: Woher hast du den Beweis dafür oder auf welchen Grund hin kannst du ein Urwesen behaupten? sag es uns; da entgegnete er: Die Aussprüche der Propheten widerlegten sich selbst, weil sie durchaus nichts Wahres enthielten, denn sie stimmten nicht miteinander überein und seien falsch und einander widersprechend. Warum es aber ein Urwesen gebe, das, sagte er, wisse er nicht, aber er fühle sich angetrieben, nur so zu glauben. Als ich ihn hierauf beschwor, die Wahrheit zu sagen, so schwur er, daß er die Wahrheit sage, wenn er sage, er wisse nicht, weshalb es einen ungewordenen Gott gebe, aber er glaube es. Ich aber lachte und verspottete ihn, weil er sich für einen Lehrer ausgebe, aber das, was er lehre, nicht beweisen könne."

Eine zweite Schrift Rhodons heißt bei Eusebius *Εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα*, „Kommentar über das Hexaemeron". Näheres über dieselbe erfahren wir nicht. Doch darf auf Grund der Darstellung des Kirchenhistorikers selbst mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, diese zweite Schrift sei gegen Apelles gerichtet gewesen, welcher „sich tausendfach gegen das Gesetz Mosis versündigte und in mehreren Schriften die göttlichen Bücher verlästerte und sich nicht

geringe Mühe gab, dieselben, wie er meinte, zu entlarven und zu widerlegen“ (vgl. § 27, 9).

Hieronymus schreibt Rhodon außer den bei Eusebius genannten Schriften noch ein Werk gegen die Montanisten zu (adversum Phrygas insigne opus, De vir. ill. 37; opus adversus Montanum, Priscam Maximillamque, ebd. 39). Allein dieses Zeugnis ist wertlos, weil Hieronymus all seine Kunde um Rhodon aus Eusebius schöpft und nur infolge von Flüchtigkeit Rhodon zum Verfasser einer antimontanistischen Schrift stempelt, welche bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 16 bis 17) anonym auftritt[1].

Theodoret macht Rhodon unter den Ketzerbestreitern der Vorzeit (Haeret. fab. comp., praef.) und später auch unter den Gegnern Marcions (ebd. 1, 25) namhaft.

Die Nachrichten der Alten über Rhodon bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 144—145, vgl. Proleg. XVII; bei Migne, PP. Gr. 5, 1331—1338; bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 435—446. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 532 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 599; 2, 1, 313 f.

5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. — Bischof Philippus von Gortyna auf Kreta ist nur aus einer dreimaligen Erwähnung bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 21 23; 5, 25) bekannt. Laut der zweiten Stelle hat Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta den Bischof Philippus gerühmt, „weil seiner Kirche das Zeugnis größter Standhaftigkeit erteilt werde“; laut der dritten Stelle hat Philippus „eine sehr tüchtige Schrift gegen Marcion verfaßt“. Die Notiz über Philippus bei Hieronymus (De vir. ill. 30) ist aus den Angaben bei Eusebius zusammengestellt. Auch Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 25) kennt des Philippus Schrift jedenfalls nur aus Eusebius.

Ein gewisser Modestus hat nach Eusebius gleichfalls gegen Marcion geschrieben und mit besonderem Geschick die Irrlehre dieses Mannes vor aller Augen aufgedeckt (4, 25; cf. 21). Nach Hieronymus (c. 32) waren im 4. Jahrhundert auch noch andere Schriften unter des Modestus Namen in Umlauf, welche jedoch in besser unterrichteten Kreisen nicht als echt anerkannt wurden. Eine weitere Nachricht über diese Schriften liegt nicht vor. Der Schrift gegen Marcion gedenkt auch Theodoret (1, 25).

Musanus veröffentlichte „ein sehr eindringliches Buch an einige Brüder, welche zu der Sekte der sog. Enkratiten abgefallen waren“ (Eus. a. a. O. 4, 28; cf. 21). Hieronymus (c. 31) und Theo-

[1] Siehe namentlich Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 1893, 14 A. 2. Vgl. unten § 32, 2 und 5.

doret (1, 21) fußen ohne Zweifel auf Eusebius, ohne das Buch selbst eingesehen zu haben. Zahn[1] hält es für wahrscheinlich, daß Musanus Kleinasiate gewesen.

Philippus, Modestus und Musanus werden bei Eusebius (4, 21) zu einer Gruppe von Schriftstellern gerechnet, welche von Hegesippus bis zu Irenäus reicht. Hieronymus (c. 30—32) läßt die drei Autoren unter Mark Aurel und Commodus blühen. Zu einer genaueren Bestimmung ihrer Lebenszeit fehlen die Mittel.

Über Philippus von Gortyna vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 237; über Modestus ebd. 1, 759; 2, 1, 701; über Musanus ebd. 1, 760; 2, 1, 701.

6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a. — Im Begriffe, zur Regierungszeit des Septimius Severus (193—211) überzugehen, gedenkt Eusebius (Hist. eccl. 5, 27) noch einer Fülle von Schriften „alter und kirchlicher Männer" (*παλαιῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν*), welche er geneigt ist, an das Ende der Zeit des Commodus oder doch an den Anfang der Zeit des Septimius Severus zu setzen. Nur einige dieser Schriften macht er namhaft: „Die Schrift des Heraklitus über den Apostel und die des Maximus über die bei den Häretikern vielverhandelte Frage: Woher das Übel? und darüber, daß die Materie geworden sei, die Schrift des Kandidus über das Hexaemeron und die des Apion über denselben Gegenstand, ebenso eine Schrift des Sextus über die Auferstehung und eine solche des Arabianus über einen andern Gegenstand." Hieronymus hat die Notiz des Eusebius etwas weiter ausgeführt (De vir. ill. 46—51).

Wenn nicht sämtlich, so doch zum größten Teil werden auch diese Autoren den Antignostikern beizuzählen sein.

Heraklitus ist freilich sonst ganz unbekannt. Auch der Gegenstand seiner Schrift, „über den Apostel" (*εἰς τὸν ἀπόστολον*), dürfte keine weitergehenden Mutmaßungen gestatten.

Maximus ist gar für ein Phantom erklärt worden, dessen Name aus der christlichen Literaturgeschichte zu tilgen sei[2]. Und es läßt sich nicht leugnen, daß sich an diesen Namen schwer zu lösende Rätsel knüpfen. In seiner Kirchengeschichte (5, 27) spricht Eusebius von einer Schrift des Maximus *περὶ τοῦ πολυθρυλήτου παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζητήματος, τοῦ πόθεν ἡ κακία, καὶ περὶ τοῦ γενητὴν ὑπάρχειν τὴν ὕλην*. In seiner „Evangelischen Vorbereitung" (7, 21, 5) erwähnt Eusebius einer „von Maximus, einem nicht unberühmten Manne der christlichen Schule", verfaßten Abhandlung *περὶ τῆς ὕλης*

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 1, 1881, 287. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 438.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 786; vgl. 471.

und zitiert aus dieser Abhandlung ein umfangreiches, in Form eines Gespräches verlaufendes Bruchstück, in welchem gezeigt wird, daß die Annahme zweier ewigen Prinzipien einen Widerspruch enthalte und die Materie nicht ungeworden sein könne. Ohne Zweifel redet Eusebius an beiden Stellen von einer und derselben Schrift; einen förmlichen Titel will er weder hier noch dort angeben, nur das Thema hat er, in der Kirchengeschichte umständlicher und erschöpfender, bezeichnet. Nun ist jedoch längst bemerkt worden, daß das Stück der Abhandlung des Maximus über die Materie wörtlich übereinstimmend auch in dem Dialoge des Methodius von Olympus über den freien Willen (*περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*) steht[1]. Die Erklärung, Methodius habe mehrere Seiten aus Maximus abgeschrieben und ohne jede eigene Zutat seinem Dialoge einverleibt, kann nicht befriedigen. Abgesehen davon, daß Methodius selbst die Benutzung einer fremden Vorlage in keiner Weise andeutet, finden sich in dem fraglichen Stücke auch Verweise oder Beziehungen auf frühere Abschnitte des Dialoges, und die Gleichheit der Sprache und des Stiles erhebt es vollends zur Gewißheit, daß das Stück einen von der Hand des Verfassers selbst herrührenden Teil des Ganzen bildet. Der Annahme, Maximus habe aus Methodius geschöpft, ist durch des Eusebius Datierung der Zeit des Maximus von vornherein der Weg versperrt. Die Abhandlung des Maximus, welche Eusebius exzerpiert, muß vielmehr, wie zuerst Zahn nachwies und seitdem allgemein anerkannt worden ist, der Dialog des Methodius selbst gewesen sein. Irrtümlich hat Eusebius diesen der Bekämpfung des gnostischen Dualismus und Determinismus gewidmeten Dialog einem Maximus zugeschrieben. Irrtümlich, denn gegenüber den äußeren Zeugnissen und inneren Gründen, welche für die Autorschaft des Methodius sprechen, können die isolierten Angaben des Eusebius gar nicht in die Wagschale fallen. Wie aber kam Eusebius zu seinem Irrtum? Es wäre denkbar, daß er den jüngeren Methodius mit einem älteren Maximus verwechselt hätte, etwa deshalb, weil die Schrift des letzteren sich inhaltlich mit dem Dialoge des ersteren nahe berührte, so daß also an der Existenz des Schriftstellers Maximus und seiner Abhandlung über den Ursprung des Übels und die Geschöpflichkeit der Materie doch nicht gezweifelt zu werden brauchte. Weiß ja Eusebius auch zu berichten, daß Maximus gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts gelebt habe (Hist. eccl. a. a. O.) und daß er ein nicht unberühmter Mann der christlichen Schule gewesen sei (*τῆς Χριστοῦ διατριβῆς οὐκ ἀσήμῳ ἀνδρί*, Praepar. evang. a. a. O.). Allein es streift ans Unglaubliche, daß Eusebius bei zwei verschiedenen Anlässen zwei Schriften und Schrift-

[1] Bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, Schriften, Erlangen 1891, 15—38.

steller miteinander vertauscht haben soll. Es wird richtiger sein, Maximus und seine Abhandlung völlig preiszugeben. Eusebius würde einen Maximus für den Verfasser des Dialoges des Methodius gehalten haben, etwa deshalb, weil sein Exemplar des Dialoges fälschlich *ΜΑΞΙΜΟΥ* statt *ΜΕΘΟΔΙΟΥ* überschrieben war, und seine weiteren Angaben über Maximus würden nur Folgerungen, freilich verfehlte Folgerungen sein, welche er aus dem Dialoge des Methodius zog.

Über Kandidus, Apion, Sextus, Arabianus wissen wir ebensowenig wie über Heraklitus. Harnack möchte Kandidus für den Valentinianer Kandidus halten, mit welchem Origenes um 240 zu Athen, wie es scheint, eine Disputation hatte[1]. Aber unser Kandidus erhält ja von Eusebius das Prädikat eines „kirchlichen Mannes" (*ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ*, Hist. eccl. 5, 27) und wird an das Ende des 2. Jahrhunderts verwiesen. Die Schriften des Kandidus und des Apion über das Hexaemeron (*εἰς τὴν ἑξαήμερον*) erinnern sofort an Rhodons Kommentar über das Hexaemeron (Abs. 4) und sind höchst wahrscheinlich gleichfalls gegen die gnostische Bekämpfung des Alten Testamentes gerichtet gewesen, und die Schrift des Sextus über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*) wird ähnliche Tendenzen verfolgt haben wie die Schrift über die Auferstehung unter dem Namen Justins des Märtyrers (Abs. 1).

Das von Eusebius (Praepar. evang. 7, 22) unter des Maximus Namen zitierte Bruchstück wird bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 146—153, vgl. Proleg. XVII, einem Bischofe Maximus von Jerusalem zugewiesen. Ebenso bei Migne, PP. Gr. 5, 1337—1356. Auch Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 2, 75—121, hat daran festgehalten, daß ein gewisser Maximus, nicht Methodius, der Verfasser der von Eusebius exzerpierten Schrift sei. Die gegenteilige Ansicht begründete erst Zahn gelegentlich seiner Untersuchungen über den Dialog „des Adamantius" mit den Gnostikern: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 9, 1888, 224—229. In der zweiten Hälfte dieses Dialoges kehrt nämlich das in Rede stehende Bruchstück wenigstens zum großen Teil wieder, und jedenfalls hat der unbekannte Verfasser aus dem erwähnten Dialoge des Methodius von Olympus geschöpft. Siehe den Text bei W. H. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, Leipzig 1901, 146—168. Der Umstand aber, daß es in diesem Dialoge einen Platz gefunden hatte, gab Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz Anlaß, das Stück nun auch in die von ihnen veranstaltete Blumenlese aus den Werken des Origenes, „Philocalia Origenis" c. 24, aufzunehmen. Sie entlehnten den Wortlaut, wie sie selbst erklären, der „Evangelischen Vorbereitung" des Eusebius; statt des hier genannten Maximus aber glaubten sie, im Hinblick auf jenen Dialog mit den Gnostikern, vielmehr Origenes für den Eigentümer des Stückes halten zu sollen. Den Verfechter der Kirchenlehre in jenem Dialoge, Adamantius, haben sie voreilig mit Origenes Ada-

[1] Hier., Adv. Ruf. 2, 18—19. Ruf., De adulter. libr. Orig. (bei Migne, PP. Gr. 17, 624—626). — Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 759.

mantius identifiziert. Siehe den Text bei J. A. Robinson, The Philocalia of Origen, Cambridge 1893, 212—226. In der Einleitung seiner Ausgabe, XL bis XLIX, hat Robinson die Frage nach dem Autor des Stückes von neuem untersucht und sich mit Zahn für Methodius entschieden. In demselben Sinne äußert sich van de Sande Bakhuyzen a. a. O. XI. Ebenso früher schon G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, Schriften, Erlangen 1891, XVII

Der Verfasser des Werkes „Praedestinatus", ein Zeuge, welcher sich keines guten Rufes erfreut, weiß anzugeben, daß Bischof Zacchäus von Cäsarea die Valentinianer und speziell Ptolemäus, den Vorkämpfer des abendländischen Valentinianismus (§ 27, 7), verdammt habe (Praedest. 1, 11 13). Längst gewöhnt, das Los mancher andern Mitteilungen jenes Werkes zu teilen und unbeachtet zu bleiben, ist diese Notiz kürzlich bis zu einem gewissen Grade wenigstens in ganz unerwarteter Weise beglaubigt worden. Mercati fand in einer Mailänder Handschrift des 10. Jahrhunderts, welche eine noch ungedruckte theologische Anthologie enthält, nachstehendes Scholion: „Simon Magus war ein Samaritaner, gebürtig aus dem Flecken Gitton, wie Bischof Zacchäus von Cäsarea Stratonis sagt" (*καθά φησιν Ζακχαῖος ὁ ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Στράτωνος*). Es muß also wohl unter dem Namen eines Bischofs Zacchäus von Cäsarea eine Schrift umgelaufen sein, in welcher von Simon Magus und vielleicht auch noch andern Häresiarchen die Rede war. Darf Zacchäus als eine geschichtliche Person und als Verfasser einer Schrift gegen Ptolemäus gelten, so würde es nahe liegen, ihn in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen. Sehr befremdend ist es freilich, daß Eusebius über diesen seinen Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Cäsarea das tiefste Schweigen beobachtet.

J. M. Mercati, Zacchaeus Caesareensis: Theol. Quartalschr. 78, 1896, 287 bis 289. H. v. Schubert, Der sog. ‚Praedestinatus': Texte und Untersuchungen usf. 24, 4, Leipzig 1903, und A. Faure, Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buch des ‚Praedestinatus' (Inaug.-Diss.), Göttingen 1903, sind auf Mercatis Mitteilung nicht eingegangen.

Endlich mag hier noch erwähnt sein, daß Irenäus (Adv. haer. 1, 15, 6) und nach ihm auch Epiphanius (Haer. 34, 11) ein kleines Gedicht eines „gottseligen Greises und Heroldes der Wahrheit" auf den morgenländischen Valentinianer und Zauberkünstler Markus (§ 27, 7) zitiert. In acht jambischen Sechsfüßlern werden die angeblichen Wundertaten des Gauklers als teuflisches Blendwerk gekennzeichnet. Dieser antignostische Dichter, dessen Name leider nicht genannt wird, wird wohl Zeitgenosse und Landsmann des Markus gewesen, also in Kleinasien (vgl. Iren. a. a. O. 1, 13, 5), nicht etwa in Gallien, zu suchen und noch ziemlich tief in das 2. Jahrhundert hinaufzurücken sein.

Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 53—58.

§ 31. Irenäus von Lyon.

(1. Lebenslauf. 2. Das Werk Adversus haereses. 3. Die Demonstratio praedicationis apostolicae. 4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 5. Zur Theologie des hl. Irenäus.)

1. Lebenslauf. — Irenäus stammte aus Kleinasien und hat wahrscheinlich in oder bei Smyrna, dem Bischofsitze des hl. Polykarpus, seine Kindheit verlebt. Das Datum seiner Geburt erfuhr noch in jüngster Zeit sehr widersprechende Bestimmungen: nach Zahn wäre Irenäus schon um 115, nach Harnack wäre er erst um 140 geboren worden. Die Lösung der Frage ist wesentlich bedingt durch die Auffassung der Beziehungen des hl. Irenäus zu Polykarpus, Beziehungen, über welche Irenäus selbst sich an zwei verschiedenen Stellen geäußert hat. In seinem großen Werke gegen die falsche Gnosis hebt er gelegentlich hervor, er habe in seiner frühesten Jugend Polykarpus, welcher ein sehr hohes Alter erreicht habe, selbst noch gesehen (*ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε*, Adv. haer. 3, 3, 4). In dem von Eusebius angeführten Fragmente eines Briefes an den römischen Presbyter Florinus bezeugt er, daß er als Knabe (*παῖς ἔτι ὤν*) noch den Predigten des greisen Polykarpus lauschte, und schildert in rührenden Worten, welch unauslöschlichen Eindruck der Prediger auf seine empfängliche Seele machte (Eus., Hist. eccl. 5, 20, 4 ff; vgl. oben § 13, 1). Aus diesen beiden Stellen hat schon Massuet[1], der treffliche Herausgeber des hl. Irenäus, den Schluß gezogen: „Irenaeum tum cum Polycarpum audiret, duodenni maiorem esse non potuisse“, und es darf billig überraschen, daß fast 200 Jahre später Zahn[2] den Brief an Florinus dahin verstand, Irenäus habe „von der frühen Jugend an bis in sein junges Mannesalter hinein in der Umgebung Polykarps gelebt“. Nein, irgendwelchen Verkehr mit Polykarpus, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, hat Irenäus seinen eigenen Äußerungen gemäß nicht mehr pflegen können; nur seine ältesten, aber ebendeshalb, wie er selbst betont (bei Eus. a. a. O. 5, 20, 5—6), tief und fest wurzelnden Kindheitserinnerungen reichen bis in den letzten Lebensabend des Bischofs von Smyrna zurück. Den Tod Polykarps setzte Massuet, der früher herrschenden Annahme entsprechend, in das Jahr 166, während es nunmehr als feststehend gelten darf, daß Polykarpus bereits am 23. Februar 155 oder am 22. Februar 156 seine Laufbahn beschloß (§ 13, 1). Nur um so größere Beachtung verdient es, daß auch Massuet[3] die Geburt des hl. Irenäus um 140

[1] S. Iren. c. Haer. libri, Parisiis 1710, LXXVII.

[2] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 37 f. Zahn wendet sich hier gegen Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 333.

[3] Ebd.

datierte: „non procul igitur a vero aberraverimus, si natum Irenaeum dicamus anno circiter 140“. Einzig und allein die Erwägung, daß Irenäus schon 177 oder 178 zum Bischof bestellt ward, könnte Anlaß geben, seine Geburt vor 140 zu verlegen[1]. Die übrigen Daten aus seinem späteren Leben stehen mit der Ansetzung seiner Geburt auf 140 in vollem Einklang.

Wie lange Irenäus in Kleinasien verblieben ist oder wann er sich nach dem Westen gewandt hat, ist nicht mehr zu ermitteln. Eine Moskauer Handschrift des „Martyrium S. Polycarpi“ bringt anhangsweise einige weitere Notizen[2], laut welchen Irenäus beim Tode Polykarps zu Rom geweilt und dort viele belehrt haben soll (*πολλοὺς ἐδίδαξεν*). Diese letztere Angabe ist jedenfalls abzulehnen, weil auf einen etwa fünfzehnjährigen Knaben nicht anwendbar und sehr wahrscheinlich auch nur der Mitteilung des hl. Irenäus nachgebildet, daß Polykarpus bei seinem Aufenthalte zu Rom viele Häretiker bekehrt habe (Adv. haer. 3, 3, 4). Die andere Nachricht, daß Irenäus beim Tode Polykarps in Rom gewesen sei, könnte zutreffen, ist jedoch durchaus unverbürgt und schon ihrer legendenhaften Umgebung wegen verdächtig. Sollte aber Irenäus im Jahre 155 sich zu Rom aufgehalten haben, so muß er von dort noch einmal nach Kleinasien zurückgekehrt sein. Die reiche Fülle kleinasiatischer Traditionen, welche er, aus persönlicher Erfahrung schöpfend, seinem Werke gegen die Gnosis einzuflechten weiß[3], zeigt unverkennbar, daß er, wie seine Kindheit, so auch wenigstens einen großen Teil seiner Jünglingsjahre in Kleinasien verbracht hat.

Zur Zeit der Christenverfolgung unter Mark Aurel war Irenäus Presbyter der Gemeinde zu Lugdunum oder Lyon in Gallien. Der großenteils in Kerkerhaft sich befindende Klerus von Lyon sandte Irenäus 177 oder 178 mit einem den Montanismus betreffenden Briefe nach Rom an Papst Eleutherus und stellte ihm bei dieser Gelegenheit ein rühmliches Zeugnis aus. Eusebius (Hist. eccl. 5, 4, 2) hat die Worte aufbewahrt: „Wir haben“, schreibt der Klerus an den Papst, „mit der Überbringung dieses Briefes unsern Bruder und Mitgenossen Irenäus betraut und bitten dich, du mögest ihn dir empfohlen sein lassen, weil er ein Eiferer für das Testament Christi ist (*ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ*). Denn wenn wir wüßten, daß der Stand

[1] Corssen, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ usf. 4, 1903, 155 ff, will aus dem Datum der Erhebung zum Bischof sogar folgern, daß die Geburt nicht später als 130 gefallen sein könne.

[2] Siehe den Text dieser Notizen bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, London 1885; 2. ed. 1889; 2, 985 f, bei Funk, Patres apostol.[2], Tubingae 1901, 1, 342 ff.

[3] Vgl. die früher schon, § 13, 3, erwähnten Berufungen auf mündliche Aussagen kleinasiatischer „Presbyter“, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes gewesen waren.

jemanden den Charakter eines rechtschaffenen Mannes verleihen könnte, so würden wir ihn dir als einen Priester der Kirche — diese Würde bekleidet er — vor allem empfohlen haben."

Von Rom zurückgekehrt, ward Irenäus 177 oder 178 zum Bischof von Lyon bestellt, als Nachfolger des im Alter von 90 Jahren der Verfolgung zum Opfer gefallenen Bischofs Pothinus (Eus. a. a. O. 5, 5, 8). Dank dem Eifer des neuen Bischofs nahm das Christentum zu Lyon einen mächtigen Aufschwung, mag immerhin die Meldung Gregors von Tours (Hist. Franc., ed. Arndt, 1, 29), Irenäus habe in kurzer Zeit ganz Lyon christlich zu machen verstanden, an großer Übertreibung leiden. Auch um die Christianisierung anderer Gegenden Galliens, insbesondere des Keltenlandes, hat Irenäus durch Aussendung von Missionären sich Verdienste erworben. Mit Recht schreibt Hirschfeld[1]: „So spät und verfälscht auch die uns überkommenen Berichte über diese Missionen sind, so ist doch an der Tatsache, die ihnen zu Grunde liegt, meines Erachtens ein Zweifel nicht gerechtfertigt." In hervorragendem Maße ist die Tätigkeit des Bischofs von Lyon durch den Kampf mit der falschen Gnosis in Anspruch genommen worden. Diesem Kampfe war insbesondere, so viel wir wissen, fast sein gesamtes schriftstellerisches Wirken gewidmet. In den 190 oder 191 von neuem aufflackernden innerkirchlichen Streit um die Osterfeier hat Irenäus durch eine weitverzweigte Korrespondenz eingegriffen, welche sich vornehmlich die Aufgabe setzte, erhitzte Gemüter zu beruhigen. Auch Papst Viktor gegenüber hat Irenäus mahnend und warnend seine Stimme erhoben, „seinem Namen Ehre machend und auch in seinem Verhalten ein Friedensstifter" (εἰρηνοποιός, Eus. 5, 24, 18).

Seit den Tagen des Osterstreites verstummen die Nachrichten über Irenäus. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt. Erst jüngere Zeugen wollen wissen, er habe die Märtyrerkrone erlangt. Hieronymus hat ihm einmal das Prädikat „martyr" beigelegt (Comm. in Is. ad 64, 4 f). Gregor von Tours scheint Näheres über die Umstände des Martyriums angeben zu können (a. a. O. 1, 29; In gloria martyrum 49), verwickelt sich jedoch in Widersprüche, insofern er das Martyrium nicht etwa in die Verfolgung unter Septimius Severus, sondern in die Verfolgung unter Mark Aurel verlegt. Da die älteren Gewährsmänner schweigen, namentlich auch Eusebius von einem Martyrium des hl. Irenäus keine Kunde hat, überhaupt bis ins 5. Jahrhundert hinein von diesem Martyrium nichts verlautet — auch Hieronymus hat bei einer früheren Gelegenheit (De vir. ill. 35) des Martyriums nicht erwähnt —, so müssen die späteren Zeugnisse zum mindesten als sehr fragwürdig erscheinen.

[1] In „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin" 1895, 394.

J. M. Prat, Histoire de St. Irénée, Lyon 1843, 8°; ins Deutsche übersetzt von J. N. Oischinger, Regensburg 1846, 8°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien[2] 2: Irenäus, der Bischof von Lugdunum, oder die Bildung der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre im Kampfe mit dem Gnostizismus, 2. Ausg., Stuttgart 1873. H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche, Berlin 1871, 8°. R. A. Lipsius, Die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche: Historische Zeitschr. 28, 1872, 241—295. C. Leimbach, Wann ist Irenäus geboren? Zeitschr. für die gesamte lutherische Theol. u. Kirche 34, 1873, 614—629. (Gegen Ziegler a. a. O., welcher Irenäus um 147 geboren werden ließ, will Leimbach nachweisen, daß Irenäus schon vor 120 geboren wurde.) A. Gouilloud, St. Irénée et son temps, deuxième siècle de l'Eglise, Lyon 1876, 8°. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 4. Herausgeg. von J. Haußleiter und Th. Zahn, Erlangen 1891, 249—283. L. Lévèque, Le martyre de St. Irénée: La Science catholique 7, 1893, 791—801. (Lévèque verteidigt die Geschichtlichkeit des Martyriums. Siehe vielmehr K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 297 f.) A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 320—333. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 27—40. P. Corssen, Zur Chronologie des Irenäus: Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 155—166. A. Dufourcq, Saint Irénée (2e siècle), Paris 1904: Les Saints; auch in italienischer Übersetzung, Rom 1906, erschienen. Vgl auch E. Montet, La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon, Genève 1880, 8°. O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 381—409. J. W. Thompson, The alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177: The Americ. Journ. of Theology 16, 1912, 359—384. (Meint beweisen zu können, daß es keine Christenverfolgung zu Lyon unter Mark Aurel gegeben habe!)

2. Das Werk Adversus haereses. — Irenäus hinterließ vor allem ein großes Werk gegen den Gnostizismus, „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis", ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, betitelt, gewöhnlich „Adversus haereses" genannt (so Hier., De vir. ill. 35; nach Eus., Hist. eccl. 2, 13, 5; 3, 28, 6: πρὸς τὰς αἱρέσεις). Teilte dieses Werk das Schicksal der andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts insofern, als der griechische Urtext zu Grunde ging, so ist es um so freudiger zu begrüßen, daß dasselbe in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten blieb. Schon als das letzte Blatt eines weggestürmten Literaturzweiges der kirchlichen Vorzeit besitzt das Werk einen einzigartigen Reiz und Wert.

Aus alten Bücherverzeichnissen scheint hervorzugehen, daß der griechische Urtext des Werkes ganz ähnlich wie der Text der „Denkwürdigkeiten" Hegesipps im 16. und 17. Jahrhundert noch vorhanden war[1]. Jetzt liegen indessen, so viel bekannt, nur noch Frag-

[1] Auf das Vorsetzblatt eines im Johanneskloster auf Patmos befindlichen Exemplars der Pindar-Ausgabe vom Jahre 1515 sind wahrscheinlich um 1550 die

mente des griechischen Textes vor, in Form von Zitaten späterer Kirchenschriftsteller (Hippolytus, Eusebius, Epiphanius u. a.). Das erste der fünf Bücher, in welche das Werk zerfällt, läßt sich aus solchen Zitaten ziemlich vollständig wiederherstellen. Die lateinische Übersetzung ist unbekannter Herkunft und pflegte seit den alten Kritikern Grabe und Massuet bis vor kurzem für älter als Tertullian gehalten zu werden, weil dieser sie in seiner Schrift „Adversus Valentinianos" schon benützt haben sollte. Jordan dürfte überzeugend dargetan haben, daß vielmehr der Irenäus-Übersetzer die Schrift Tertullians benützt hat, daß Augustinus der erste Lateiner ist, welcher Kenntnis der Irenäus-Übersetzung verrät, und daß die Übersetzung sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden ist[1]. Die bisher ans Licht getretenen, zum Teil freilich wieder abhandengekommenen Handschriften dieser lateinischen Übersetzung sind nach den Untersuchungen von Loofs in drei Gruppen zu gliedern, welche jedoch alle auf einen gemeinsamen, vielleicht noch dem 4. oder 5. Jahrhundert zuzuweisenden Archetypus zurückgehen. Die älteste und wertvollste Gruppe scheint aus Nordfrankreich zu stammen und wird durch einen Cod. Claromontanus saec. IX und einen Cod. Vossianus saec. XIV repräsentiert; die beiden andern Gruppen sind jüngere Zweige, eng miteinander verwandt und anscheinend in Südfrankreich heimatberechtigt[2]. Jedenfalls ist die Übersetzung verhältnismäßig sehr gut überliefert und außerdem darf sie volles Vertrauen beanspruchen, weil sie durchweg die gewissenhafteste Treue, ja die ängstlichste Wörtlichkeit bekundet, so sehr, daß nicht selten erst die Rückübersetzung in den deutlich durchschimmernden Originaltext den Schlüssel zum Verständnis bietet.

Die zwei letzten der fünf Bücher des Werkes sind in armenischer Übersetzung aufgefunden und 1910 durch Ter-Minassiantz herausgegeben worden. Erhalten durch eine Handschrift des 13. Jahrhunderts zu Eriwan, mag diese Übersetzung im 7. oder 8. Jahrhundert gefertigt worden sein, sehr wahrscheinlich nach griechischer Vorlage. Endlich sind einige zwanzig kürzere und längere Stellen des Werkes auch in syrischer Sprache auf uns gekommen. Vermutlich sind

---

Titel verschiedener Bücher eingetragen worden, darunter der Titel: *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνων κατὰ αἱρέσεων βιβλία ε'*, und ein Bücherverzeichnis aus dem 17. Jahrhundert, welches in einer Handschrift des Iwironklosters auf dem Athos enthalten ist, bietet an dritter Stelle den Titel: *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου λόγος κατὰ αἱρέσεων*. Näheres bei Zahn in „Theol. Literaturblatt" 1893, Nr 43, 495 ff.

[1] Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus, Leipzig 1908.

[2] Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus, Leipzig 1890.

diese syrischen Fragmente nicht Reste einer Übersetzung des Ganzen, sondern Übersetzungen griechischer Fragmente[1].

Den nächsten Anstoß zur Abfassung des Werkes gab laut der Vorrede des ersten Buches das Ersuchen eines Freundes, wahrscheinlich eines Bischofs, welcher die Aufstellungen der Häretiker näher kennen lernen wollte. In einer kleineren Schrift gedachte Irenäus die Lehren des Valentinianers Ptolemäus zu „entlarven" und zugleich auch zu „widerlegen". Aber schon bald erweiterte sich sein Plan. Er entwickelt das System des Ptolemäus und stellt demselben einen Abriß des Glaubens der Kirche gegenüber (1, 10), wendet sich dann aber (1, 11) zu den Lehren des Valentinus selbst und seiner verschiedenen Schüler, insbesondere des Gauklers Markus, und geht schließlich (1, 22, 2 ff) auch noch auf eine lange Reihe älterer Gnostiker ein, Simon Magus, Menander, Satornil, Basilides usw., die „matres et patres et proavi" der Valentinianer (1, 31, 3). Die Klarstellung solcher Irrlehren, bemerkt er zum Schlusse, sei zwar selbst schon ein Triumph über die Irrlehrer (adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio, 1, 31, 3). Doch wolle er seinem Versprechen gemäß auch eine Widerlegung folgen lassen: „omnibus eis contradicentes in sequenti libro: enarratio enim in longum pergit, ut vides" (1, 31, 4). Er glaubte, als er diese Worte niederschrieb, auch die Widerlegung mit einem Buche abschließen zu können. Aber die Rede zog sich wiederum in die Länge. Am Schlusse des zweiten Buches kündigt er mehrere weitere Bücher an (demonstrabimus in libris consequentibus, 2, 35, 2). Die Widerlegung hat also noch einen viel breiteren Raum beansprucht als die Entlarvung. Allerdings aber ist sie auch um so allseitiger geworden. Kehrt sie sich zunächst gegen die These, der Weltschöpfer sei ein anderer als der höchste Gott, eine These, welche zu Eingang des zweiten Buches (2, 1, 1)

[1] Einmal ins Syrische übersetzt, sind diese Fragmente in der späteren syrischen Literatur gewissermaßen von Hand zu Hand gegangen. Der syrische Jakobit (Monophysit) Moses Bar Kepha, gest. 903, schreibt in „De anima" c. 25: „Andronikus, Bischof von Gugran, sagt in seinem Buche, dessen Titel ist: Armseligkeit der fälschlich so genannten Wissenschaft (Gnosis?): ‚Genügend hat der Herr erklärt, daß nicht nur die Seele ohne Vergehen verharre, sondern daß auch die Gestalt des Leibes, in der sie eingegrenzt ist, als solche bewahrt bleibe, und daß sie sich der hier vollbrachten Taten erinnere, in dem, was er aussagt in der Geschichte von dem Reichen und dem im Schoße Abrahams ruhenden Lazarus.'" So übersetzt O. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. Br. 1891, 97. Der Titel des zitierten Werkes führte Braun auf die Vermutung, daß statt „Andronikus, Bischof von Gugran", vielmehr „Irenäus, Bischof von Lugdunum", zu lesen sei (in syrischer Schrift sehen die Namen viel ähnlicher aus). Die Stelle findet sich in der Tat bei Irenäus, Adv. haer. 2, 34, 1, und die syrische Übersetzung der Stelle ist gedruckt in der Irenäusausgabe von W. W. Harvey, Cambridge 1857, 2, 435—436, sowie bei Pitra, Analecta sacra 4, 1883, 19.

ausdrücklich als die blasphemische Fundamentallehre der Gnosis gekennzeichnet wird, so nimmt sie im weiteren Verlaufe fast allen wichtigeren Lehrsätzen der Gnostiker, speziell der Valentinianer, gegenüber Stellung, insbesondere auch gegenüber ihrer Christologie oder der Leugnung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit des Erlösers, ihrer Anthropologie und Ethik, der Unterscheidung zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern und der Aufhebung des sittlichen Unterschiedes zwischen gut und bös, ihrer Eschatologie oder der Bekämpfung der leiblichen Auferstehung. Übrigens schreitet die Widerlegung, ähnlich wie die Entlarvung, sehr ungezwungen fort und ist stets zu Exkursen bereit. Im zweiten Buche herrscht die dialektisch-philosophische Argumentation vor, im dritten wird die kirchliche Überlieferung und die Heilige Schrift zum Zeugnis aufgerufen. Das vierte Buch vervollständigt den Schriftbeweis insofern, als es das, was vorhin als Lehre der Apostel (sententia apostolorum) dargetan wurde, durch Aussprüche des Herrn (per Domini sermones, l. 4, praef.) erhärtet. Unter den Aussprüchen des Herrn sind jedoch auch die Zeugnisse der Propheten des Alten Bundes verstanden, weil durch den Mund der Propheten ebenderselbe gesprochen hat, welcher später Fleisch annahm (vgl. 4, 2, 3). Christus also und die Propheten lehren gleichfalls nur einen Gott, den Schöpfer der Welt, sie führen den Alten wie den Neuen Bund auf diesen einen Gott zurück, sie schreiben dem eingeborenen Sohne dieses Gottes wahre Gottheit und wahre Menschheit zu. Das fünfte Buch endlich, welches seine Waffen den Aussprüchen des Herrn und den Briefen der Apostel entnimmt, befaßt sich hauptsächlich mit den letzten Dingen. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches wird nach allen Seiten hin verteidigt, und zum Schlusse (5, 32—36) finden die chiliastischen Theorien des Verfassers eine Stelle. Jedenfalls sollen auch diese Theorien, welche auf Schriftworte und auf die Autorität des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4) gegründet werden, ein gewisses Gegengewicht bilden gegenüber der gnostischen Lehre von der Materie als dem Sitze des Bösen.

Die fünf Bücher sind demnach nicht ein Werk aus einem Guß. Zwischen der Niederschrift des ersten und des letzten Buches mag ein längerer Zeitraum gelegen sein. Irenäus hatte, wie die Vorrede des dritten Buches zeigt, die zwei ersten Bücher seinem Freunde bereits zugehen lassen, bevor er das dritte Buch in Angriff nahm. Und ebenso hat er, wie aus den Vorreden des vierten und des fünften Buches erhellt, das dritte und das vierte Buch gleich nach ihrer Fertigstellung dem Adressaten übermittelt, ohne die Vollendung des ganzen Werkes abzuwarten. Zu einer genaueren Feststellung der Entstehungszeit der einzelnen Bücher mangeln die erforderlichen Anhaltspunkte. Im dritten Buche aber wird Papst Eleutherus, etwa 174—189, als der dermalige

Bischof von Rom bezeichnet (3, 3, 3), und da im ganzen Werke teils stillschweigend vorausgesetzt teils ausdrücklich bezeugt wird, daß die Kirche sich im allgemeinen wenigstens äußeren Friedens erfreute (vgl. etwa 4, 30, 1), so ist die Abfassung in die zweite Hälfte des Pontifikates des Eleutherus hinabzurücken, nicht mehr in die Regierung Mark Aurels, sondern in die Regierung des Commodus (180—192). Die zwei letzten Bücher können auch erst während des Pontifikates Viktors I., 189—198/199, geschrieben sein.

Es begreift sich nach dem Gesagten, daß das Werk methodischen Aufbau, Gedankenzusammenhang und Gedankenfortschritt, vielfach vermissen läßt. Der Autor hat sich gehen lassen. Der unvorhergesehene Andrang des Stoffes hat ihn weit über seine anfänglichen Absichten hinausgeführt. An schriftstellerischer Befähigung hat es Irenäus durchaus nicht gefehlt. Seine Sprache ist schlicht und einfach, ohne jedoch, wie er selbst in der Vorrede des ersten Buches befürchtet, Spuren keltischer Barbarei zu verraten. Er schreibt auch leicht und flott und ist immer zu kleinen Bosheiten aufgelegt. Dabei verfügt er über ein reiches Wissen, eine klare und scharfe Auffassung und eine besonders bemerkenswerte Anlage zu gemütvoller und tiefsinniger Spekulation.

Die gründliche Darstellung der gnostischen Systeme hat ihm schon vonseiten Tertullians den Titel „omnium doctrinarum curiosissimus explorator“ eingetragen (Tert., Adv. Valent. 5), und sie bildet auch heute noch den sichern Ausgangspunkt für die Entwirrung der verschlungenen Fäden der ältesten Ketzergeschichte. Als Hauptquelle dienten Schriften der Gnostiker selbst, Schriften des Ptolemäus, des Markus, des Marcion und manche andere, anscheinend meist anonyme, jetzt längst verschollene Schriften. Außerdem hat Irenäus persönlich mit Vertretern der Gnosis verkehrt und auch von solchen, welche von der Häresie zur Kirche zurücktraten, Mitteilungen empfangen. Eine genaue Kenntnis der Häresie hat er für die unerläßliche Vorbedingung einer sachentsprechenden und erfolgverheißenden Widerlegung gehalten. „Darum“, schreibt er in der Vorrede des vierten Buches, „vermochten unsere Vorgänger, und zwar auch viel trefflichere Leute als wir, doch nicht ausreichend den Valentinianern zu antworten, weil sie das System derselben nicht kannten“ (quia ignorabant regulam ipsorum). Hippolytus erzählt, einige der Anhänger des Gauklers Markus hätten gegen die Darstellung ihrer Lehren und Riten durch Irenäus (Adv. haer. 1, 13—21) Einspruch erhoben und Irenäus der Unwahrheit bezichtigt, wie denn diese Leute stets belehrt würden, zu leugnen. Er habe sich die Mühe genommen, genaue Nachforschungen anzustellen, und sei in der Lage, die Angaben des Irenäus in allen Stücken als zuverlässig zu bestätigen (Hipp., Philos. 6, 42). Wie früher schon bemerkt, hat Schmidt in einem koptisch erhaltenen

„Apokryphum des Johannes“ (§ 27, 5) die Quellenschrift wieder entdeckt, welche Irenäus für seine Skizze der Lehre der sog. Barbelo-Gnostiker (1, 29) verwertete. Hier liegt also, ein seltener Fall, die Möglichkeit vor, das Verfahren des alten Berichterstatters bei Benützung der gegnerischen Literatur zu kontrollieren, und die Gegenüberstellung der Texte läßt seine Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe im hellsten Lichte erstrahlen[1]. Daß Irenäus auch die kirchliche, insbesondere die antignostische Literatur nicht unberücksichtigt gelassen hat, war bereits der angeführten Äußerung über frühere antivalentinianische Schriftsteller zu entnehmen. Ausdrücklich zitiert Irenäus den Brief des hl. Ignatius an die Römer (5, 28, 4), den Brief des hl. Polykarpus an die Philipper (3, 3, 4), die „fünf Bücher“ des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4), den Hirten des Hermas (4, 20, 2), die Abhandlung Justins des Märtyrers gegen Marcion (4, 6, 2; vgl. 5, 26, 2). Bei Anfertigung des Ketzerkataloges des ersten Buches (1, 23 ff) wird er auch Justins „Syntagma“ gegen alle Häresien zu Rate gezogen haben, wenn anders nicht schon unter der Abhandlung gegen Marcion dieses Syntagma bzw. ein Teil desselben verstanden ist. Über alle fünf Bücher des Werkes verteilen sich zahlreiche Anklänge an die erste Apologie Justins sowie an den Dialog mit dem Juden Tryphon[2].

Über die letzten Spuren des griechischen Textes des Werkes „Adversus haereses“ in alten Bücherverzeichnissen s. die § 30, 3, S. 391, zitierten Aufsätze von Th. Zahn und Ph. Meyer. Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung des Werkes wird eingehend erörtert von Fr. Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapiteleinteilung: Kirchengeschichtliche Studien, H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet, Leipzig 1888, 1—93; auch separat erschienen, Leipzig 1890, 8°. Vorher hatte Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, 188—193 211—217, einzelne Nachweise und Kollationen gegeben. Vgl. noch W. Sanday, The Mss. of Irenaeus: The Journal of Philology 17, 1888, 81—94. H. Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus: Theologische Studien, Th. Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht, Leipzig 1908, 133—192; auch separat erschienen, Leipzig 1908, 8°. G. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 100—108, hat auf Grund eines Irenäuszitates bei Agobard von

[1] Siehe Schmidt in „Philotesia“, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 315 ff. Schmidt schreibt S. 327: „Eine Gegenüberstellung der beiden Berichte zeigt im allgemeinen die getreue Wiedergabe bei Irenäus; nur bei den Namen treten kleine Differenzen hervor, die vielleicht aus der verschiedenen Überlieferung der Vorlage resultieren oder erst bei der lateinischen Übersetzung entstanden sind.“ Und wiederum S. 335 f: „Bei näherer Prüfung kann man nicht ableugnen, daß Irenäus sich die größte Mühe gegeben hat, den Inhalt möglichst im Anschluß an den Wortlaut des Textes zu reproduzieren; nirgendwo läßt sich eine beabsichtigte Entstellung der gegnerischen Ansichten konstatieren.“

[2] Siehe de Otto, S. Justini opp. ed. 3, tom. 1, pars 2, Jenae 1877, 595.

Lyon (im 9. Jahrhundert), welches von der überlieferten lateinischen Übersetzung des Werkes Adversus haereses auffallend abweicht, die These vertreten, es habe noch eine zweite lateinische Übersetzung des Werkes gegeben. C. H. Turner, Mercati on Cyprian and Irenaeus: The Journ. of Theol. Studies 2, 1901, 143—148, wollte das Zitat trotz seiner Eigenart auf die überlieferte Übersetzung zurückgeführt wissen. Die Wahrheit dürfte, wie Mercati selbst später (Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 241—243) andeutete, in der Mitte liegen, insofern das Zitat nicht aus der überlieferten Übersetzung geflossen sein kann, aber auch nicht auf eine andere Übersetzung zurückweist, sondern ein griechisches Zitat zur Grundlage hat.

Auf selbständiger Benützung von (lateinischen) Handschriften beruhen folgende Ausgaben des Werkes Adversus haereses: von D. Erasmus, Basel 1526; von Fr. Feuardent, Köln 1596 (Nachdruck 1639); von J. E. Grabe, Oxford 1702; von R. Massuet, Paris 1710 (Nachdruck Venedig 1734); von A. Stieren, Leipzig 1848—1853; von W. W. Harvey, Cambridge 1857. Weitaus die bedeutendste Leistung stellt anerkanntermaßen die Ausgabe des Mauriners Massuet (gest. 1716) dar; sie bildet die Grundlage der späteren Ausgaben. Sie umschließt auch wertvolle „Dissertationes praeviae de haereticis quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina; de S. Irenaei vita, gestis et scriptis; de Irenaei doctrina". Ein neuer Abdruck der Ausgabe Massuets bei Migne, PP. Gr. 7, 1857. Wenn jetzt Harveys Ausgabe als die brauchbarste bezeichnet werden muß, so verdankt dieselbe diesen Vorzug nur dem doppelten Umstande, daß sie einmal die 1851 herausgegebenen, manche Zitate aus Irenäus enthaltenden „Philosophumena" Hippolyts verwertet, und daß sie fürs zweite die syrischen und armenischen Fragmente (des Werkes Adv. haer. sowohl wie der andern Schriften des hl. Irenäus) aufgenommen hat. In tom. 2, 431—453 bietet Harvey 23 syrische und ein armenisches Fragment des Werkes Adv. haer.

Inzwischen sind diese Fragmente durch P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, von neuem herausgegeben worden; die 23 syrischen Nummern S. 17—25 292—299; die armenische Nummer S. 33 304. Drei neue griechische Stücke des Werkes Adversus haereses (3, 7, 2; 5, 13, 3; 5, 16, 2) veröffentlichte A. Papadopulos-Kerameĭs in „Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας" 1, St Petersburg 1891, 387—389. Vgl. J. Haußleiter, Ein paar neue Fragmente des griechischen Irenäus: Zeitschr. f. Kirchengesch. 14, 1894, 69—73. Ein ziemlich langer Abschnitt des letzten Buches, 5, 3, 2 bis 13, 1, ist griechisch auf den Resten einer etwa dem 4. Jahrhundert angehörigen Papyrushandschrift gefunden worden. Siehe H. Lietzmann, Der Jenaer Irenäuspapyrus: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1912, 291—320. Die armenische Übersetzung der zwei letzten Bücher des Werkes edierte Ter-Minassiantz: Irenäus gegen die Häretiker, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, Buch 4 und 5, in armenischer Version entdeckt von K. Ter-Mekerttschian, herausgeg. von E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1910: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 35, 2. Vgl. Fr. C. Conybeare, The age of the old Armenian Version of Irenaeus; Huschardzan, Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitaristen-Kongregation in Wien, Wien 1911, 193—202. Conybeare leitet die armenische Übersetzung aus dem 5. Jahrhundert her.

Eine neue deutsche Übersetzung des Werkes Adversus haereses spendete E. Klebba, Kempten 1912, 2 Bde (Bibliothek der Kirchenväter).

3. Die Demonstratio praedicationis apostolicae. — Das vorhin erwähnte armenische Manuskript des 13. Jahrhunderts, welches eine Übersetzung der zwei letzten Bücher des Werkes Adversus haereses enthält, läßt im Anschluß an diese Bücher noch eine andere Schrift unter dem Namen des Irenäus folgen: „Zum Erweis der apostolischen Predigt", laut dem Eingang an einen gewissen Marcianus gerichtet, den der Verfasser im christlichen Glauben befestigen will. Ter-Mekerttschian, der gelehrte Entdecker des Manuskriptes, konnte über die Identität der Schrift nicht lange in Zweifel sein. Die Zueignung an Irenäus ward dadurch als glaubwürdig gewährleistet, daß der Verfasser gegen Schluß (c. 99), wo er von den Gnostikern spricht, den Verweis einfließen läßt: „wie wir in der Entgegnung gegen dieselben und in der Widerlegung ihrer lügnerisch so genannten Wissenschaft gezeigt haben" [1]. Der Verweis zielt auf Adv. haer. 3, 11, 9. Und dementsprechend bezeugt auch Eusebius (Hist. eccl. 5, 26), daß Irenäus einem „Bruder" Marcianus eine Schrift „Zum Erweis der apostolischen Predigt", *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, gewidmet hat. Weitere Spuren des griechischen Textes sind nicht nachzuweisen. Der irenäische Ursprung der Schrift aber ist mit dem Gesagten schon ausreichend sichergestellt, ohne daß es nötig wäre, beizufügen, daß der Inhalt sich ganz und gar im Rahmen der drei letzten Bücher Adv. haer. bewegt. Da sie auf das dritte Buch Adv. haer. zurückblickt, so muß die Schrift entweder während der Ausarbeitung des vierten und fünften Buches oder nach Abschluß des ganzen Werkes Adv. haer. verfaßt sein. Das erstere ist deshalb keineswegs ausgeschlossen, weil es sich augenscheinlich um eine Gelegenheitsschrift handelt. Die Entstehungsverhältnisse der armenischen Übersetzung bleiben vorläufig ungewiß. Wahrscheinlich geht dieselbe ebenso wie die armenische Übersetzung der zwei letzten Bücher Adv. haer. auf das griechische Original zurück, und vielleicht entstammt sie gleichfalls dem 7. oder 8. Jahrhundert.

Wie der Titel schon vermuten läßt, steht die Schrift im Dienste apologetischer Tendenzen. Die Predigt der Apostel, die Quelle und Norm des Glaubens der Christenheit, soll als wahr erwiesen werden. Nach einigen einleitenden Worten über die Beweggründe zur Abfassung der Schrift (c. 1—3) wird in einem ersten Teile der wesentliche Inhalt des Glaubens vorgeführt (c. 4—42) und in einem zweiten Teile aus den Weissagungen des Alten Bundes der Beweis für die Wahrheit dieses Glaubens erbracht (c. 42—97). Ermahnungen zu einem dem Glauben entsprechenden Leben und Warnungen vor der

[1] Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung des armenischen Textes von S. Weber, Kempten 1912.

Häresie, ihrer Gottlosigkeit und ihrer Torheit bilden den Schluß (c. 98—100). Die Darlegung des Glaubens im ersten Teile will ausgesprochenermaßen nur auf die Grundlehren eingehen. „Zu deiner Befestigung im Glauben", sagt der Verfasser eingangs seinem Marcianus, „möchten wir dir in Kürze zeigen, wie die Wahrheit verkündigt wurde. Wir senden dir diese Darstellung als eine Erinnerung über die Grundlehren. Mögest du an ihrer Hand aus einigen wenigen Stücken vieles erreichen und an dem wenigen alle Glieder am Leibe der Wahrheit[1] erkennen" (c. 1). Auch der zweite Teil schlägt insofern ein summarisches Verfahren ein, als er sich damit begnügt, die Erlösung durch Christus aus den Stimmen der Propheten zu erhärten, in der Voraussetzung, daß damit zugleich der göttliche Ursprung des Christenglaubens überhaupt verbürgt sei. „Wenn", schreibt der Verfasser, „die Propheten also voraussagten, daß der Sohn Gottes auf Erden erscheinen werde, wenn sie voraussagten, wo auf Erden, wie und in welcher Weise er sein Erscheinen offenbart, und wenn der Herr allen den vorausgesagten Verhältnissen sich unterzog, so war unser Glaube an ihn festbegründet und die Überlieferung der Predigt wahrhaft, d. h. wahrhaft ist das Zeugnis der Apostel, welche, ausgesandt vom Herrn, in der ganzen Welt die Predigt von der Hingabe des Gottessohnes in das Leiden, in seine Vernichtung im Tode und zur Wiederbelebung seines Leibes haben erschallen lassen" (c. 86).

Harnack bezeichnete unsere Schrift als einen „katechetisch-erbaulichen Traktat", aus welchem zu ersehen sei, wie in Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts die Christenheit unterwiesen und geleitet wurde. Und das Spiegelbild sei interessant. „Hierarchisches und Zeremonielles fehlt ganz . . . die Kirchenautorität und Tradition wird gar nicht in Szene gesetzt . . . auch das Sakramentale, welches nicht fehlt, tritt doch zurück."[2] Das Sakramentale fehlt allerdings nicht; dreimal ist von der Taufe und ihren Gnadenwirkungen die Rede (c. 3 7 41). Aber auch die Kirchenautorität und Tradition wird etwas in Szene gesetzt; c. 3 liest man: „wie uns die Alten, die

[1] Der „Leib der Wahrheit" ist der Inbegriff des christlichen Glaubens, und die Glieder am Leibe der Wahrheit sind die einzelnen Glaubenslehren. Im Griechischen wird *τὸ τῆς ἀληθείας σῶμα* wie Adv. haer. 1, 14, 9; 1, 18, 1 (ed. Harvey 1, 144 171) oder *τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον* wie Adv. haer. 1, 9, 4 (Harvey 1, 89) gestanden haben. Als Inbegriff des christlichen Glaubens aber sowie als Glaubens- oder Wahrheitsregel betrachtet und behandelt Irenäus das Taufbekenntnis. Eine anderweitige Deutung des Ausdrucks *τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον*, wie sie F. Kattenbusch, Das *σωμάτιον τῆς ἀληθείας* bei Irenäus: Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 10, 1909, 331 f, vertrat, dürfte unhaltbar sein.

[2] Harnack bei Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift ‚Zum Erweise der apostol. Verkündigung', Leipzig 1907, 65 f.

Schüler der Apostel, überliefert haben"; nach c. 98 hat „die Kirche" den Weg des Lebens „ihren Kindern auf der ganzen Welt eröffnet". Sogar das Hierarchische fehlt nicht ganz; c. 41 werden die Apostel als hierarchische Gnadenspender geschildert. Dagegen fehlen andere Stücke, an welchen ein „katechetisch-erbaulicher Traktat" schwerlich hätte vorübergehen dürfen, wie eine Belehrung über die letzten Dinge und eine Unterweisung in der christlichen Moral, und das Fehlen dieser Stücke dürfte allein schon beweisen, daß Harnacks Auffassung der Schrift verfehlt war.

Die Schrift ist keine Katechese, sondern eine apologetische Abhandlung. Sie versucht, den christlichen Glauben vernunftgemäß zu begründen. Die genannten Stücke fehlen, weil sie teils ganz außerhalb des Planes des Verfassers lagen, teils der Kürze halber beiseite gestellt wurden. Marcianus soll im Glauben befestigt werden. Er ist getauft und in der christlichen Lehre unterrichtet worden. Er hat jedoch dem befreundeten Bischof zu Besorgnissen oder Befürchtungen hinsichtlich seiner Glaubenstreue Anlaß gegeben, und zwar vermutlich dadurch, daß er in eine gewisse judaisierende Richtung hineingeriet[1]. Aus dieser Annahme dürften manche Eigentümlichkeiten der Schrift erst volles Licht empfangen: die ausschließliche Verwertung alttestamentlichen Beweismaterials, die so entschiedene Ablehnung des alttestamentlichen Gesetzes in Verbindung mit der eindrucksvollen Betonung der Vorzüge der Religion Christi, sowie insbesondere die auffällige Mahnung, sich nicht zur Gesetzgebung des Moses zurückzuwenden (c. 95; vgl. 89).

Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung", Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 31, 1, Leipzig 1907. Die deutsche Übersetzung der armenischen Version ist 1908 in 2. Auflage ausgegeben worden. Eine neue deutsche Übersetzung lieferte S. Weber, Kempten 1912 (Bibliothek der Kirchenväter). Beiträge zur Texteskritik der armenischen Version gab Weber in „Theol. Quartalschr." 91, 1909, 559—573; 93, 1911, 162 f. Im übrigen siehe noch etwa P. Drews, Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus ‚Zum Erweise der apostolischen Verkündigung': Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 8, 1907, 226—233. F. R. M. Hitschcock, The 'Apostolic Preaching' of Irenaeus and its light on his doctrine of the Trinity: Hermathena 14, 1906—1907, 307 bis 337. The same, The 'Apostolic Preaching' of Irenaeus: The Journ. of Theol. Studies 9, 1908, 284—289. L. Th. Wieten, Irenaeus' geschrift 'Ten bewijze der apostolische prediking', Utrecht 1909, 8°.

4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. — Zahlreiche andere Schriften des hl. Irenäus sind der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen. Der Hauptzeuge für diese Schriften ist Euse-

[1] So schon Diekamp in „Theol. Revue" 1907, 245.

bius, welcher dem alten Bischof von Lyon augenscheinlich ein besonders liebevolles Interesse gewidmet hat. Einige weitere Reste der von Eusebius namhaft gemachten Schriften lernen wir durch Zitate späterer Kirchenschriftsteller, seien es Griechen, seien es Syrer, Armenier, Kopten, kennen. Dagegen sind die neuen, bei Eusebius nicht erwähnten Schriften, welche in der späteren Überlieferung unter des Irenäus Namen auftreten, wenn nicht sämtlich, so doch zumeist zweifelhaft oder unecht. Ich versuche, soweit es angeht, einen Überblick über die verlorengegangenen Schriften zu geben.

Die Fragmente der übrigen Schriften pflegen den Ausgaben des Werkes Adversus haereses beigegeben zu werden: Massuet, Paris. 1710, 339—348 = Migne, PP. Gr. 7, 1225—1264; Stieren 1, 821—897: Harvey 2, 454—511. Die griechischen „Fragmenta deperditorum operum S. Irenaei" sind am vollständigsten gesammelt bei Harvey 2, 470—511. Einige Stücke dieser Sammlung entstammen freilich nicht verlorengegangenen Schriften, sondern dem Werke Adv. haer. Ein paar neue griechische Fragmente bei Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, 194—199 202—210. Außerdem gibt Harvey 2, 454—469 noch sechs syrische und zwei armenische Irenäusfragmente, welche nicht in dem Werke Adv. haer. stehen. Martin bei Pitra a. a. O. 4, 1883, konnte sieben solcher syrischen Fragmente, S. 26—30 299—302, und acht solcher armenischen Fragmente, S. 30—35 302—305, mitteilen. Ein kleiner Nachtrag bei Pitra a. a. O. 2, 200 f. Ein neues koptisches Irenäusfragment bei P. de Lagarde, Catenae in Evangelia Aegyptiacae quae supersunt, Gottingae 1886, 220; s. unten i.

Vgl. über die verlorengegangenen Schriften des hl. Irenäus im allgemeinen Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 263—288; über die bei Harvey gedruckten Fragmente im besondern Harnack a. a. O. 2, 1, 518—522.

Einige unechte oder mit Unrecht unter des Irenäus Namen gestellte Fragmente mögen schon hier ausgeschieden werden. Die griechischen Fragmente 16 und 17 bei Harvey 2, 487 sind nicht von Irenäus, sondern von Hippolytus von Rom, Stücke der Abhandlung des letzteren über den Segen Moses'. Siehe Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, Leipzig 1904, XIII f 49 f. Außerdem sind fünf griechische Fragmente zum Segen Bileams, die Nummern 15 20—22 44 bei Harvey, von Bonwetsch a. a. O. XIV 94 f für Hippolytus in Anspruch genommen worden. Über ein griechisch und syrisch vorliegendes Fragment, welches wahrscheinlich gleichfalls Hippolytus angehört, s. unten d. Auch die Schrift des Hippolytus über das Wesen des Universums ist fälschlich Irenäus beigelegt worden, s. unten m. — Das griechische Fragment Nr 46 bei Harvey 2, 510 ist Eigentum Gregors von Nazianz und entstammt seiner „Oratio" 6, 7 (Migne, PP. Gr. 35, 729). J. Viteau, Note sur un fragment grec attribué à St. Irénée: Revue de philologie etc. 34, 1910, 146—148. — Ein syrisches Fragment, welches überschrieben ist: „Vom hl. Irenäus, Bischof von Lugdunum, aus der Erklärung des ersten (Kapitels?) des Hohenliedes" (Harvey 2, 455; Martin-Pitra 4, 26 299 f), aber seines Inhaltes wegen von vornherein verdächtig erscheinen muß, ist der siebten Homilie Gregors von Nyssa zum Hohenliede (Migne PP. Gr. 44, 937) entnommen. H. Jordan in „Theol. Literaturblatt" 1911, 288.

a) Eine der verlorengegangenen Schriften muß eine Apologie des Christentums gewesen sein. Dieselbe heißt bei Eusebius: „Schrift

gegen die Griechen, betitelt ‚Über die Wissenschaft' (*πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος*), sehr kurz und überaus schlagend" (Hist. eccl. 5, 26). Unrichtig übersetzte Hieronymus: „Contra Gentes volumen breve et de disciplina aliud" (De vir. ill. 35). Eusebius spricht nicht von zwei, sondern von einer einzigen Schrift. Weiteres ist über dieselbe nicht bekannt. — Mehrere Schriften haben antihäretische, insbesondere antignostische Tendenzen verfolgt.

b) In dem Werke Adversus haereses (1, 27, 4; 3, 12, 12) äußert Irenäus selbst die Absicht, Marcion aus seinen eigenen Schriften zu widerlegen. Es ist indessen nicht wahrscheinlich, daß er eine solche Widerlegung Marcions wirklich veröffentlicht hat, weil andernfalls doch wohl noch irgend eine Nachricht über dieselbe sich erhalten haben würde. Eusebius weiß auch nur von einer in Aussicht genommenen Schrift gegen Marcion (a. a. O. 5, 8, 9).

c) An den römischen Presbyter Florinus richtete Irenäus ein Schreiben über die Monarchie (Gottes) oder darüber, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist (*περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, Eus. a. a. O. 5, 20, 1), also jedenfalls der Bekämpfung des gnostischen Dualismus gewidmet. Aus diesem Schreiben hat Eusebius eine längere und sehr interessante Stelle mitgeteilt (5, 20, 4—8). In früher Jugend hatte Irenäus Florinus persönlich kennen gelernt, als letzterer, noch Hofbeamter, in Begleitung des Kaisers (Antoninus Pius) zu Smyrna weilte und die Gunst des dortigen Bischofs Polykarpus sich zu erwerben suchte[1]. Später, nachdem er Presbyter der römischen Kirche geworden, bekundete Florinus Neigung, sich der valentinianischen Irrlehre in die Arme zu werfen, und dies war es, was Irenäus Anlaß gab, Florinus zu warnen und zu mahnen. „Diese Lehren, Florinus, sind, um mich schonend auszudrücken, nicht gesunde Wissenschaft; diese Lehren stehen in Widerspruch mit der Kirche und stürzen ihre Anhänger in die größte Gottlosigkeit; diese Lehren haben selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals zu vertreten gewagt; diese Lehren haben die Presbyter, welche vor uns lebten und welche bei den Aposteln in die Schule gingen, dir nicht überliefert." Und nachdem er an den greisen Bischof von Smyrna erinnert, fährt er fort: „Im Angesichte Gottes kann ich bezeugen, daß dieser selige und apostolische Presbyter, wenn er etwas derartiges gehört hätte, laut aufgeschrieen und sich die Ohren verstopft und seiner Gewohnheit gemäß ausgerufen hätte: ‚O guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, daß ich das erleben muß!' und hinweggeflohen sein würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend derartiges gehört hätte."

[1] Die Hypothese Kastners, Florinus sei kein anderer als Quintus Septimius Florens Tertullianus, ist vorhin schon, § 27, 7, S. 362, als unzutreffend abgelehnt worden.

Die von Eusebius angeführte Stelle des Schreibens steht armenisch bei Pitra, Analecta sacra 2, 200 f. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 4, 306 A. 1, glaubte vermuten zu dürfen, daß Filastrius von Brescia in seinem „Liber de haeresibus" c. 79 (der überlieferte Text ist wahrscheinlich verstümmelt und aus Aug., De haeres. c. 66, zu ergänzen) das Schreiben des hl. Irenäus an Florinus benützt habe.

d) Florinus blieb taub, brach mit der Kirche und trat zum Valentinianismus über. Jetzt schrieb Irenäus „um Florinus willen" (*δι' ὃν*, Eus., Hist. eccl. 5, 20, 1), also wohl nicht in Form eines an Florinus adressierten Schreibens (*ἐπιστολή*), sondern in Form einer an das theologische Publikum sich wendenden Abhandlung. „Über die Achtzahl" (*περὶ ὀγδοάδος*), sehr wahrscheinlich die valentinianische Äonen-Achtzahl. Aus dieser Schrift hat Eusebius nur die Schlußworte ausgehoben, in welchen Irenäus den künftigen Abschreiber des Textes beschwört, die Kopie sorgsam mit dem Originale zu vergleichen (Eus. 5, 20, 2).

Schon Massuet wollte der Schrift „Über die Achtzahl" ein kleines griechisches Fragment zuweisen, welches in einer Handschrift *κατὰ Βαλεντίνου* überschrieben ist, also einer antivalentinianischen Schrift zu entstammen scheint (Harvey 2, 479). Dieses beachtenswerte Fragment bringt den Leib oder die Menschheit Christi in antitypische Beziehung zu der alttestamentlichen Bundeslade; wie die Bundeslade, so sei auch der Leib Christi von innen und von außen vergoldet gewesen, von innen mit dem Logos, von außen mit dem Heiligen Geiste. In etwas erweiterter Fassung liegt das Fragment auch syrisch vor (Harvey 2, 454 f; Martin-Pitra 4, 26 299). Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 520, vgl. 519, will die Schrift, welcher das Fragment angehöre, nicht bestimmen, hält aber an der Echtheit des Fragmentes entschieden fest. Er läßt indessen außer acht, daß das Fragment sozusagen wörtlich übereinstimmend auch in dem Kommentar des hl. Hippolytus über das Buch Daniel steht (4, 24, 3, ed. Bonwetsch), ein Umstand, welcher allerdings nicht gerade entscheidend ist, aber doch Bedenken herausfordert. Hippolytus müßte stillschweigend Irenäus ausgeschrieben haben. Es kommt hinzu, daß, wie soeben bemerkt, mehrere Stellen aus Schriften Hippolyts unter dem Namen des Irenäus in Umlauf gekommen sind.

e) In Verbindung mit Florinus tritt bei Eusebius ein gewisser Blastus auf, welcher auch zu Rom lebte und gleichfalls Neuerungen anstrebte und die kirchliche Ordnung störte (Eus. a. a. O. 5, 15 und 20, 1). An diesen Blastus sandte Irenäus ein Schreiben „Über das Schisma" (*περὶ σχίσματος*, ebd. 5, 20, 1). Über die Art der Neuerungsgelüste des Blastus und den Inhalt des Schreibens des hl. Irenäus gibt Eusebius keinen Aufschluß. Theodoret von Cyrus hat seinen Vorgänger dahin verstanden, daß Blastus ebenso wie Florinus zum Valentinianismus abgefallen sei (Haeret. fab. comp. 1, 23), und unter dieser Voraussetzung läge die Vermutung nahe, das Schreiben des hl. Irenäus habe der Bekämpfung des Valentinianismus dienen sollen. In neuester Zeit ist jedoch die Vermutung herkömmlich geworden, die Osterfeier habe den Gegenstand des Schreibens gebildet, weil Blastus

von Pseudo-Tertullian (Adv. omn. haer. 22) als Quartadecimaner bezeichnet wird.

Unrichtig war es jedenfalls, wenn Harvey 2, 456 das Schreiben an Blastus mit einem Briefe über die Osterfeier identifizierte, von welchem sich syrisch ein Bruchstück erhalten hat. Laut der Aufschrift des Bruchstückes ist dieser Brief „an einen Alexandriner" geschrieben worden, während Blastus Römer war. Vgl. unten h. Über die sehr verwirrten Nachrichten betreffend Blastus vgl. Harnack a. a. O. 1, 594 f.

f) Von Florinus handelt auch ein nur syrisch überliefertes Fragment eines Briefes an Papst Viktor I. (189—198/199). Hier ersucht Irenäus den Papst, gegen Florinus einzuschreiten und dessen blasphemische Schriften, welche sogar in Gallien Unheil anrichten, zu unterdrücken. Das Fragment macht durchaus den Eindruck der Echtheit, und das Schweigen des Eusebius über diesen Brief kann keinen Verdacht begründen. Jedenfalls ist dieser Brief später geschrieben worden als der Brief an Florinus (c), vielleicht auch später als die Abhandlung über die Achtzahl (d). Florinus aber muß zur Zeit der Abfassung noch Presbyter der römischen Kirche gewesen sein, weil es in dem Fragmente heißt: „Jener Schriftsteller rühmt sich, daß er einer von euch sei. . . . Scheltet aber den, der dies geschrieben hat. . . ." In der Folge, vielleicht noch durch Papst Viktor, ist Florinus des Presbyteramtes entsetzt worden (Eus. a. a. O. 5, 15).

Das syrische Fragment bei Harvey 2, 457; Martin-Pitra 4, 27 300. Eine deutsche Übersetzung bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 4, 1891, 289 f; in verbesserter Form ebd. 6, 1900, 32 f. Es hängt mit bestimmten Voraussetzungen über die Lebenszeit und Lebensdauer des hl. Irenäus und weiterhin auch des Florinus zusammen, wenn Zahn, dem Wortlaute des Fragmentes zum Trotz, behauptet, bei Abfassung des fraglichen Briefes sei Florinus nicht nur nicht mehr römischer Presbyter, sondern überhaupt nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Ebenso unhaltbar erscheint die andere These Zahns, der fragliche Brief werde auch bei Eusebius erwähnt oder sei mit dem bei Eusebius erwähnten Brief an Papst Viktor in Sachen der Osterfeier identisch. Siehe g.

g) Eusebius erwähnt und exzerpiert einen Brief, welchen Irenäus aus Anlaß des Osterstreites im Namen der gallischen Gemeinden an Papst Viktor richtete (Eus. a. a. O. 5, 23, 3 u. 24, 11—17). Viktor hatte die der quartadecimanischen Praxis ergebenen Gemeinden Kleinasiens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (ebd. 5, 24, 9). Irenäus suchte zu vermitteln, „indem er sich zwar dafür aussprach, daß man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann tun". Differenzen bezüglich des Tages der Osterfeier wie auch bezüglich der Dauer des voraufgehenden Fastens seien mit der Einheit des Glaubens wohl verträglich. So seien auch die früheren Päpste mit den Anhängern einer abweichenden

Osterfestpraxis in Gemeinschaft verblieben, insbesondere auch Papst Anicet mit Bischof Polykarpus (vgl. oben § 13, 1).

Soviel aus Eusebius zu ersehen ist, befaßte sich der von ihm exzerpierte Brief an Viktor ausschließlich mit der Osterfeier, und das vorhin genannte syrische Fragment (f) ist deshalb einem andern Briefe an Viktor zuzuweisen. Es war verfehlt, wenn Zahn zu zeigen versuchte, daß Irenäus nur ein einziges Mal an Viktor geschrieben und dieser eine Brief von der Osterfeier und zugleich auch von Florinus und dessen Schriften gehandelt habe. Die eine wie die andere Angelegenheit war gewiß bedeutsam genug, um zum Gegenstande eines eigenen Schreibens gemacht zu werden, und da keine Nachricht des Altertums besagt, daß Irenäus sich nur einmal an Viktor gewandt habe, die angerufenen Zeugnisse aber, der Bericht bei Eusebius und das syrische Fragment, die gegenteilige Annahme zwar nicht ausdrücklich fordern, aber doch sehr dringend empfehlen, so ist Zahns Aufstellung mit Recht fast allerseits abgelehnt worden.

Einige sonstige Notizen über Briefe des hl. Irenäus an Viktor sind von keinem Belang. Hieronymus und Photius glauben zu wissen, daß Irenäus in Sachen der Osterfeier mehrere oder gar viele Briefe an Viktor gesandt habe (aliae ad Victorem episcopum Romanum de quaestione paschae epistolae, Hier., De vir. ill. 35; πολλάκις, Phot., Bibl. cod. 120). Allein Hieronymus hat nur die Worte des Eusebius unaufmerksam gelesen und unrichtig gedeutet (vgl. vorhin a), und Photius fußt aller Wahrscheinlichkeit nach auf der griechischen Übersetzung der fraglichen Schrift des hl. Hieronymus. Wichtiger ist ein leider sehr kurzes Zitat ἐκ τῆς πρὸς Βίκτωρα ἐπιστολῆς in dem Florilegium des hl. Maximus Confessor (Capita theologica, sermo 7, Migne, PP. Gr. 91, 769). Maximus, oder wer sonst der Kompilator des Florilegiums ist, wird dieses übrigens auch anderweitig überlieferte Sätzchen dem von Eusebius exzerpierten Briefe an Viktor entnommen haben, und da er von „dem Briefe an Viktor" spricht, hat er vielleicht auch keinen andern Brief an Viktor gekannt.

Die von Eusebius und Maximus aufbewahrten Bruchstücke bei Harvey 2, 473–477. Das Sätzchen bei Maximus ist auch in die „Sacra Parallela" des Damasceners übergegangen; s. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den ‚Sacra Parallela', Leipzig 1899, 83. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 4, 1891, 283—308: „Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom"; 6, 1900, 31—35. An der ersteren Stelle hat Zahn eine sehr gezwungene Interpretation des Fragmentes bei Eusebius vorgetragen, laut welcher Anicet und Polykarpus nicht über den Tag der Osterfeier, sondern nur über das die Feier einleitende Fasten verhandelt hätten. Siehe dagegen A. Jülicher in „Theol. Literaturzeitung" 1892, 160 f.

h) Das Exzerpt aus dem Briefe an Viktor in Sachen der Osterfeier schließt Eusebius mit der Bemerkung ab: „Aber nicht bloß mit Viktor, sondern auch mit sehr vielen andern Kirchenvorstehern

hat Irenäus sich brieflich über die in Anregung gebrachte Streitfrage ausgetauscht" (Eus. a. a. O. 5, 24, 18). Zu diesen Kirchenvorstehern mag auch der Bischof von Alexandrien gehört haben. In syrischer Sprache ist ein kleines Fragment vorhanden mit der Aufschrift: „Irenäus nämlich, Bischof von Lugdunum, welcher gewürdigt ward, den Apostelschüler Polykarpus, Bischof von Smyrna und Märtyrer, zu hören, und welcher deshalb mit Recht in großem Ansehen stand, schrieb, als er an einen Alexandriner darüber schrieb, daß es sich gezieme, daß wir das Fest der Auferstehung am ersten Wochentage feierten, wie folgt." Die Genauigkeit der Aufschrift muß Vertrauen erwecken, und das Fragment selbst gibt zu Zweifeln keinen Anlaß.

Harvey 2, 456. Martin-Pitra 4, 26 f 300. Über die Überlieferung dieses Fragmentes, welches arabisch und äthiopisch unter dem Namen eines „Archaeus" auftaucht, handelte H. Jordan, Wer war Archaeus? Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 157—160.

i) Endlich erwähnt Eusebius noch einen sehr interessanten Titel: „Ein Buch verschiedener Reden (*βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων*), in welchem er des Hebräerbriefes und der Weisheit Salomons gedenkt, indem er einige Zitate aus diesen Schriften beibringt" (Eus. a. a. O. 5, 26). Dieses Buch muß wohl eine Predigtsammlung gewesen sein — die Predigten des hl. Polykarpus nennt Irenäus *τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* (bei Eus. a. a. O. 5, 20, 6) —, es wäre die älteste Predigtsammlung, von welcher wir Kunde haben. In den „Sacra Parallela" des Damaszeners kommt ein Irenäuszitat vor, welches *ἐκ τῶν διαλέξεων* genommen sein will und lautet: „Der Christ hat keine andere Aufgabe als an das Sterben zu denken" (*τὸ ἔργον τοῦ χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν*). Ein anderes Irenäuszitat der „Parallela" ist *ἐκ τῶν διατάξεων* überschrieben, und vermutlich ist *διατάξεων* nur ein Schreibfehler für *διαλέξεων*. Armenisch hat sich ein längeres Stück einer Predigt über Mt 20, 20 ff erhalten mit der Aufschrift: „Aus der zweiten Serie von Homilien des hl. Irenäus, des Schülers der Apostel; eine Homilie über die Söhne des Zebedäus." In dieser Form wird das Stück indessen schwerlich auf Irenäus zurückgeführt werden können.

Zu den Zitaten der „Sacra Parallela", Harvey 2, 480 508, vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter 83. Das armenische Stück bei Harvey 2, 464—469; Martin-Pitra 4, 31—33 302—304. Einer Predigt des hl. Irenäus möchte Mannucci auch das koptische Fragment zuweisen, welches durch die von de Lagarde edierte koptische Katene zu den Evangelien (Göttingen 1886, 220) überliefert ist und sehr wahrscheinlich in einer Ausführung über Jo 20, 24 gestanden hat. Ub. Mannucci, Ein unbeachtetes Irenäusfragment: Theologie und Glaube 1, 1909, 291. Vgl. J. Denk ebd. 648 f.

k) Hieronymus scheint Irenäus einen Kommentar zur Apokalypse zuzuschreiben, von welchem Eusebius nichts weiß (Apocalypsim, quam

interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus, Hier., De vir. ill. 9; vgl. Chron. ad a. Abr. 2110). v. Sychowski und Bernoulli glaubten auch hier ein Mißverständnis oder eine übereilte Schlußfolgerung des hl. Hieronymus annehmen zu sollen, veranlaßt durch den Hinweis des Eusebius auf Zeugnisse über die Apokalypse im fünften Buche des hl. Irenäus „Adversus haereses" (Eus., Hist. eccl. 5, 8, 5—7). Aber Hieronymus spricht wohl gar nicht von einem Kommentar zur Apokalypse, sondern von den auf die Apokalypse immer wieder Bezug nehmenden eschatologischen und chiliastischen Ausführungen jenes fünften Buches „Adv. haer." Ähnlich verhielt es sich auch bei Justin dem Märtyrer (§ 18, 9 i).

Vgl. v. Sychowski und Bernoulli an den oben S. 248 zitierten Stellen.

l) Maximus Confessor zitiert drei Sätze *ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως λόγων* (Opusc. theol. et polem. bei Migne, PP. Gr. 91, 276). Ein älteres Zeugnis für diese Abhandlungen oder Reden über den Glauben ist nicht bekannt, man müßte dieselben denn mit den Predigten (siehe i) identifizieren oder unter diese Predigten einreihen wollen. Exzerpte aus der von Maximus benutzten Abhandlung oder Rede bietet auch eine Pariser Miszellanhandschrift (Cod. 854) unter der Aufschrift *ἐκ τοῦ πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως λόγου*, fünf Zitate, von welchen die drei letzten sich mit den Sätzen bei Maximus decken. Die Echtheit aller dieser Zitate muß vorläufig in der Schwebe bleiben.

Harvey 2, 477 f gibt die drei Sätze bei Maximus griechisch und das zweite Zitat der Pariser Handschrift lateinisch. Alle Zitate der Pariser Handschrift griechisch zuerst bei Pitra, Analecta sacra 2, 202 f.

m) Laut Photius (Bibl. cod. 48) wurde das Werk des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*) von einigen Irenäus zugeschrieben, und in den „Sacra Parallela" des Damaszeners wird ein Zitat aus diesem Werke unter Irenäus' Namen eingeführt.

Harvey 2, 481 f. Holl a. a. O. 84.

n) Auch die nicht näher bekannte Schrift *Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*, welcher die „Sacra Parallela" ein Sätzchen entnehmen, ist jedenfalls mit Unrecht Irenäus zugeeignet worden.

Holl 84.

o) Schließlich sei noch vier griechischer Fragmente gedacht, welche von Chr. M. Pfaff (gest. 19. Nov. 1760 als Professor der Theologie und Kanzler der Universität zu Gießen) angeblich in Handschriften der Bibliothek zu Turin aufgefunden wurden und in der Folge „Pfaffsche Irenäusfragmente" genannt zu werden pflegten. Pfaff ließ dieselben zuerst 1713 durch Scipio Maffei in dessen „Giornale

de' letterati d'Italia" veröffentlichen und veranstaltete sodann selbst eine mit umfassenden Noten und Beilagen ausgestattete Sonderausgabe, Haag 1715. Das erste dieser Fragmente handelt über „die wahre Gnosis", welche in dem christlichen Sinne bestehe, das zweite über „die neue Oblation", welche gemäß der Weissagung des Malachias vom Herrn im Neuen Bunde eingesetzt worden sei; das dritte, kürzere Fragment warnt vor Streitigkeiten über Fasten und Feiertage, um den Glauben und die Liebe einzuschärfen, und in dem vierten und kürzesten Fragmente ist von der Ankunft des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeiten und von seiner Wiederkunft am Ende der Tage die Rede. Maffei begleitete die erste Ausgabe der Fragmente mit einem kritischen Briefe, welcher den Anstoß zu einer längeren Kontroverse gab. Maffei, Leoni, Pasinus bezweifelten oder leugneten den irenäischen Ursprung der Fragmente, Pfaff verteidigte denselben. Mit einer Erklärung Pfaffs vom Jahre 1752 schloß die Kontroverse ab; die Authentie der Fragmente blieb fraglich, der Glaube an die Ehrlichkeit Pfaffs aber war nicht erschüttert worden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ebenso im 19. Jahrhundert wurden die Fragmente immer wieder zitiert, auch wohl nach dieser oder jener Seite hin etwas näher beleuchtet, aber keiner eindringenderen Prüfung mehr unterzogen. Erst Funk (1899) nahm die Verhandlungen von neuem auf und vertrat die Sätze, das zweite Fragment könne in der vorliegenden Fassung unmöglich Irenäus angehören, weil dasselbe bereits von den Apostolischen Konstitutionen Gebrauch mache, das erste und ebenso das dritte Fragment unterlägen gleichfalls einigen Bedenken, das vierte hingegen möge wirklich von Irenäus herrühren. Den Gedanken an eine Fälschung Pfaffs lehnte Funk ausdrücklich ab. Hier setzte Harnack (1900) ein, um in einer meisterhaft angelegten und durchgeführten Untersuchung auf das schlagendste nachzuweisen, daß der angebliche Entdecker der Fragmente in Wirklichkeit der Verfasser der Fragmente ist. Die Pfaffschen Fragmente müssen fürderhin Pfaffsche Fälschungen heißen. Die vier Fragmente sind auf das engste miteinander verwandt und müssen einheitlicher Herkunft sein. Alle vier sind aus fast unzähligen Stellen des Neuen Testamentes mosaikartig zusammengefügt, und zwar ist dabei das Neue Testament in dem Wortlaute des sog. textus receptus verwendet worden. Alle vier aber sind zugleich auch reich durchzogen mit Anklängen an des Irenäus Werk „Adv. haer.", jedoch immer nur an solche Abschnitte dieses Werkes, welche schon vor dem Jahre 1713 im griechischen Urtexte bekannt geworden waren; ein ἔκκλησις, welches in den älteren Ausgaben des Werkes als Fehler für ἐπίκλησις steht (4, 18, 5), wird in dem zweiten Fragmente nachgeahmt durch ein ἐκκαλοῦμεν. Muß es sich demnach notwendig um eine späte Fälschung handeln, so gibt eine dritte Eigentümlichkeit,

welche wiederum sämtlichen Fragmenten gemeinsam ist, auch über die Persönlichkeit des Fälschers Aufschluß: alle vier Fragmente enthalten Pfaffsche Theologie. Aus dem ersten spricht Pfaffs Pietismus, aus dem zweiten seine lutherische Abendmahlslehre, aus dem dritten seine Hoffnung auf Wiedervereinigung aller Kirchen nach Überwindung des „Äußerlichen" im Christentum, aus dem vierten sein Glaube an die Apokatastasis. Es begreift sich daher, daß Pfaff nie dazu gebracht werden konnte, ein bestimmtes Wort über die Handschriften zu sagen, aus welchen er geschöpft haben wollte; in der Bibliothek zu Turin waren diese Handschriften nach dem Besuche Pfaffs nicht mehr zu finden, und wenn sie vorher dort gewesen wären, hätten sie nicht spurlos verschwinden können.

S. Irenaei episc. Lugdun. Fragmenta Anecdota, quae ex bibliotheca Taurinensi eruit, latina versione notisque donavit, duabus dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiae illustravit, denique liturgia graeca Jo. Ern. Grabii et dissertatione de praeiudiciis theologicis auxit Christophorus Matthaeus Pfaffius, Hagae Comitum 1715, 8°; mit einem neuen Titelblatte Lugduni Bat. 1743, 8°. Die späteren Irenäusausgaben bieten Abdrucke der Fragmente: Migne, PP. Gr. 7, 1248—1257; Stieren 1, 847—891; Harvey 2, 498—506. In der Ausgabe von Stieren (2, 381—528) ist auch ein bedeutender Teil der gelehrten Verhandlungen über die Fragmente aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, insbesondere die kritischen Briefe Maffeis und die Entgegnungen Pfaffs, wieder abgedruckt. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 198—208: „Die Pfaffschen Irenäusfragmente". Harnack, Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 1—69. Harnacks Studie umfaßt fünf Kapitel: 1. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung (S. 1—5); 2. Das Auftauchen der Fragmente und der Streit um sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (S. 5—32); 3. Abdruck der Fragmente mit dem Nachweise ihrer Quellen (S. 32—38); 4. Kritische Untersuchung des Inhalts der Fragmente (S. 39—63); 5. Rekapitulation und historische Würdigung der Fälschung (S. 63—69). Vgl. noch P. Batiffol, Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles: Bulletin de littérature ecclés. 1901, 189—200.

5. Zur Theologie des hl. Irenäus. — Pfaff wollte Irenäus zu einem Gewährsmanne der pietistischen Theologie des 18. Jahrhunderts stempeln. Die neuere protestantische Dogmengeschichte pflegt in Irenäus den ersten Zeugen des katholischen Christentums zu erblicken; in die Tage des Kirchenvaters von Lyon falle die Entstehung der katholischen oder altkatholischen Kirche und Kirchenlehre[1]. Und Irenäus selbst? Er will nichts anderes als den Glauben, welchen die Kirche von den Aposteln empfangen und trotz ihrer Ausbreitung über das ganze Erdenrund rein

[1] Siehe nur die Titel der vorhin, Abs. 1, genannten Schriften und Abhandlungen über Irenäus von Böhringer, Ziegler, Lipsius.

und unverfälscht bewahrt hat, gegen die Neuerungen der Gnostiker verteidigen.

Auf der einen Seite, diesen Hinweis wiederholt Irenäus mit besonderer Vorliebe, steht der Glaube der Kirche in festgeschlossener Einheit, dem Siegeszeichen der Wahrheit, auf der andern Seite eine bunte Menge sich gegenseitig widerstreitender und an Tollheit einander überbietender Systeme der Lüge. „Die Väter dieser Fabel" reden eben „aus verschiedenen Geistern des Irrtums" (Adv. haer. 1, 9, 5), und ihre Wege müssen deshalb plan- und ziellos durcheinander laufen, während „der Pfad derjenigen, welche zur Kirche halten, wiewohl er die ganze Welt umkreist, von den Aposteln her eine feste Tradition hat und uns bei allen einen und denselben Glauben sehen läßt" (ebd. 5, 20, 1). Über den Inhalt dieses Glaubens hat Irenäus an einer vielgenannten Stelle (1, 10, 1) wie folgt berichtet: „Die Kirche nämlich ist zwar durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreut, hat aber von den Aposteln und deren Schülern einen und denselben Glauben empfangen: den Glauben an den einen Gott Vater, den Allmächtigen, der den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darin ist, gemacht hat, und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, welcher Fleisch geworden ist um unseres Heiles willen, und an den Heiligen Geist, welcher durch die Propheten die Heilsveranstaltungen Gottes (*τὰς οἰκονομίας*) verkündet hat, und (an) die Ankunft (*τὰς ἐλεύσεις*, im Lateinischen adventum) und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die leibliche Himmelfahrt des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, und seine Wiederkunft vom Himmel her in der Herrlichkeit des Vaters, um alles wiederherzustellen und alles Fleisch der ganzen Menschheit wiederaufzuwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn und Gott und Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters jedes Knie sich beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge ihn bekenne, und er gerechtes Gericht über alle halte, die Geister der Bosheit und die ungehorsamen und abtrünnig gewordenen Engel, sowie die Gottlosen und Ungerechten und Übeltäter und Gotteslästerer unter den Menschen in das ewige Feuer schicke, den Gerechten und Frommen aber und denjenigen, welche seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe verblieben sind, sei es von Anfang an, sei es seit ihrer Bekehrung, Leben gewähre und Unvergänglichkeit schenke und ewige Herrlichkeit verleihe." [1]

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Irenäus das Taufbekenntnis umschreibt oder, wie er selbst sich ausdrückt, „die Richt-

[1] In ähnlicher Weise skizziert Irenäus den Inhalt des Glaubens der Kirche auch in Adv. haer. 3, 4, 1—2; 4, 33, 7; sowie in Demonstr. praedic. apost. 3 u. 6.

schnur der Wahrheit" (*τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας*), welche der Christ bei der Taufe empfing (1, 9, 4). Es ist aber eine Verkennung des Tatbestandes, wenn Harnack[1] sagt, Irenäus habe das Taufbekenntnis als regula veritatis „proklamiert". Eine regula veritatis erst zu proklamieren hatte Irenäus nicht den mindesten Anlaß. Jener Inbegriff von Grundwahrheiten des Christentums galt als regula veritatis nicht etwa bloß in Gallien, sondern überall da, wo der christliche Name erklang, im Orient wie im Okzident. Irenäus, welcher, wie früher ausgeführt, Orient und Okzident aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, schreibt darüber (1, 10, 2—3): „Diese Botschaft, die sie empfangen, und diesen Glauben, wie wir ihn angegeben, bewahrt die Kirche, wiewohl sie in der ganzen Welt zerstreut ist, mit Sorgfalt, wie wenn sie nur ein einziges Haus bewohnte, und ebenso glaubt sie daran, wie wenn sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und einstimmig predigt und lehrt und überliefert sie dies, wie wenn sie nur einen einzigen Mund besäße. Denn mögen auch die Sprachen in der Welt verschieden sein, so ist doch der Inhalt der Überlieferung einer und derselbe. Denn weder die in Germanien gegründeten Kirchen lehren anders oder überliefern anders noch die in Iberien oder bei den Kelten, weder die im Orient oder in Ägypten oder Libyen noch die in der Mitte der Welt gegründeten Kirchen, sondern wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so scheint auch die Verkündigung der Wahrheit allenthalben und erleuchtet alle Menschen, welche zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen wollen." Mag immerhin der eine mehr als der andere über diesen Glauben zu sagen wissen, der eine tiefer als der andere in das Verständnis (*σύνεσιν*) der Lehren des Glaubens eindringen, alle glauben doch dasselbe, der Inhalt der Lehre selbst (*ἡ ὑπόθεσις αὐτή*) erfährt keine Änderung, „die ganze Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt"[2].

Dieser allein wahre und lebendigmachende Glaube (sola vera ac vivifica fides, l. 3 praef.) geht zurück auf die Apostel. Sie haben das Evangelium zuerst mündlich verkündigt und später nach Gottes Willen

[1] Lehrb. der Dogmengeschichte[4] 1, 1909, 361.

[2] Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3, 1; 3, 4, 1—2. Zu diesen Zeugnissen über die Einheit des Glaubens der Kirche bemerkt Harnack a. a. O. 1, 361 A. 3: „Qui nimis probat nihil probat. Die Überschwenglichkeit im Ausdruck zeigt, daß hier eine dogmatische Theorie wirksam ist. Ihr liegt jedoch die richtige Einsicht zu Grunde, daß die gnostischen Spekulationen den Gemeinden fremd und jüngeren Datums sind." Harnack muß natürlich besser wissen, wie es im 2. Jahrhundert mit der Einheit des Glaubens der Kirche bestellt war, als Irenäus. Irenäus aber will gar nichts beweisen und braucht nichts zu beweisen; er verzeichnet nur notorische Tatsachen und darf mit Sicherheit voraussetzen, daß auch seine Gegner nicht wagen werden, diese Tatsachen zu leugnen.

auch in Schriften uns übergeben als die künftige Grundlage und Säule unseres Glaubens (fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, 3, 1, 1). Glaubensquelle und Glaubensnorm ist demnach die in der Kirche unverändert fortlebende Lehrüberlieferung der Apostel. Hätten die Apostel uns keine Schriften hinterlassen, so würden wir der Richtschnur der Überlieferung folgen müssen, welche sie denjenigen übergaben, denen sie die Kirchen anvertrauten (oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias, 3, 4, 1). Die Häretiker pflegen nun freilich sowohl dem Beweise aus den Schriften wie der Berufung auf die mündliche Überlieferung mit verschiedenen Ausflüchten zu begegnen. „Wenn sie nämlich aus den Schriften überführt werden, so erheben sie Anklagen gegen die Schriften selbst" usw. (3, 2, 1); „wenn wir sie aber hinwieder auf die apostolische Überlieferung verweisen, welche durch die Amtsfolgen der Presbyter (successiones presbyterorum) in den Kirchen bewahrt wird, so widersetzen sie sich der Überlieferung" usw. (3, 2, 2). Allein „für alle, welche sehen wollen, ist die Überlieferung der Apostel, welche in der ganzen Welt kundgemacht wurde, in einer jeden Kirche zu erkennen, und wir können diejenigen aufzählen, welche von den Aposteln zu Bischöfen in den Kirchen bestellt worden sind, und ihre Amtsfolgen bis auf uns" (3, 3, 1).

Diese ununterbrochene Sukzession der Bischöfe (der Träger des kirchlichen Lehramtes) in den von den Aposteln gegründeten Kirchen verbürgt und beweist die Apostolizität der Lehre dieser Kirchen: die Apostel haben nur „ganz vollkommene und untadelhafte Männer" zu ihren Nachfolgern berufen, und diese haben die Lehre der Apostel als heiliges Erbteil ihren Nachfolgern hinterlassen (3, 3, 1). Weil es jedoch zu weit geführt haben würde, die Amtsfolgen aller Kirchen aufzuzählen, so begnügt Irenäus sich damit, bezüglich „der größten und ältesten und allen bekannten, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und errichteten Kirche" (maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae) den Beweis zu erbringen, daß die Reihe ihrer Bischöfe ununterbrochen bis auf die Apostel zurückgeht und folglich ihre Lehre apostolischen Charakter in Anspruch nehmen darf. „Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (potiorem?) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio" (3, 3, 2). Und nachdem er nun die römischen Bischöfe von Petrus bis Eleutherus einzeln aufgeführt, schließt Irenäus: „In dieser Ordnung und Abfolge ist die apostolische Überlieferung in der Kirche und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen. Und das ist der vollgültigste Beweis (plenissima ostensio)

dafür, daß es ein und derselbe lebendigmachende Glaube ist, welcher in der Kirche von den Aposteln her bis jetzt bewahrt und in Wahrheit überliefert worden" (3, 3, 3).

Der berühmte Satz über die römische Kirche ist leider griechisch nicht erhalten. Der lateinische Text, wie er soeben angeführt wurde, dürfte zu übersetzen sein: „Mit dieser Kirche nämlich muß ihrer höheren Autorität wegen eine jede Kirche, d. h. die Gesamtheit der Gläubigen aller Orte, übereinstimmen, in Verbindung mit welcher immer von den Gläubigen aller Orte die apostolische Überlieferung bewahrt worden ist." Der Ausdruck „potentior (potior) principalitas" mag im Griechischen ἱκανωτέρα ἀϱχαιοτέρα gelautet haben. Die Grundlage der besondern „principalitas" der römischen Kirche aber bildet jedenfalls die Tatsache der Stiftung dieser Kirche durch „die beiden glorreichsten Apostel", Petrus, welcher unter den Aposteln die erste Stelle einnahm, und Paulus, welcher unter den Aposteln die erfolgreichste Wirksamkeit entfaltete. Das Wort „convenire", welches vielleicht einem συντρέχειν entspricht, muß nach dem Zusammenhang „übereinstimmen" heißen, und „necesse est", ἀνάγκη oder ἀναγκαῖον, bezeichnet nicht eine sittliche Verpflichtung, sondern eine schlechthinige Notwendigkeit, wie sie mit dem Verhältnisse der übrigen Kirchen zu der römischen Kirche von selbst gegeben ist oder auf göttlicher Anordnung beruht. Der Relativsatz „in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio", ist in neuerer Zeit häufig auf „omnem ecclesiam" bezogen worden, so daß sich der Gedanke ergab, mit der römischen Kirche müßten alle übrigen Kirchen übereinstimmen, wofern anders die apostolische Überlieferung in denselben bewahrt worden sei. Diese Auffassung, welcher auch Funk[1] sich anschloß, stößt indessen in dem Worte „semper" und wiederum in den Worten „ab his qui sunt undique" auf große Schwierigkeiten. Auch der Tendenz der ganzen Stelle erscheint es angemessener, den Relativsatz, wie es früher üblich war, mit „hanc ecclesiam" zu verbinden, also auf die römische Kirche zu beziehen, und „in qua" (ἐν ᾗ) mit „in Verbindung mit welcher" zu übersetzen. An die Bemerkung, mit der römischen Kirche müßten alle andern Kirchen übereinstimmen, wird der Hinweis angeknüpft, daß auch tatsächlich die römische Kirche stets für die gesamte Christenheit das Zentrum und die Quelle der Glaubenseinheit gebildet habe[2].

[1] Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 18 ff.

[2] Die andern christlichen Kirchen, will Irenäus sagen, pflegten von jeher in wichtigen Streit- und Zweifelsfällen den Rat bzw. die Entscheidung der römischen Kirche einzuholen. Noch in demselben Kapitel, in welchem er von dem Vorrang der römischen Kirche handelt, gedenkt Irenäus der Romreise des hl. Polykarpus (3, 3, 4) .Auch Hegesippus begab sich nach Rom, um sich über den wahren Glauben

Eine lehrreiche Parallele liegt in dem Satze des Donatistengegners Optatus von Mileve (Contra Parmen. 2, 2), zugleich eines Zeitgenossen und Landsmannes des lateinischen Übersetzers des irenäischen Werkes, vor: „Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur", d. h. „auf daß in Verbindung mit diesem einen Stuhle die Einheit von allen gewahrt würde" [1].

Daß Irenäus der römischen Kirche einen Vorrang, einen Primat vor allen übrigen Kirchen einräumt, wird begreiflicherweise von niemanden bestritten. Soll aber den Worten volle Gerechtigkeit widerfahren, so wird anerkannt werden müssen, daß dieser Primat nach der Ausdrucksweise späterer Zeiten nicht ein bloßer Ehrenprimat, sondern ein wahrer Jurisdiktionsprimat ist. Mit dem Nachweis des apostolischen Charakters der Lehre der römischen Kirche ist nach Irenäus zugleich auch die Lehre aller andern Kirchen als apostolisch dargetan, weil alle andern Kirchen notwendig dasselbe lehren müssen wie die römische Kirche. Der Glaube der römischen Kirche gilt ihm also als der Glaube der Gesamtkirche, und mit der römischen Kirche übereinstimmen heißt mit der Gesamtkirche überein-

---

zu erkundigen, und Irenäus selbst überbrachte Papst Eleutherus ein Schreiben des Klerus von Lyon betreffend den Montanismus und verhandelte brieflich mit Papst Viktor über die Osterfeier.

[1] Ein Eingriff in den handschriftlich beglaubigten Wortlaut des Relativsatzes „in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio" ist unnötig und deshalb unzulässig. Morin, Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'église romaine: Revue Bénéd. 25, 1908, 515—520, wollte die Worte „qui sunt undique" als Doublette (vorher hieß es: „eos qui sunt undique fideles") gestrichen und „ab his" proleptisch auf „apostoli" bezogen wissen. Dörholt (Theol. Revue 1909, 94 f; vgl. jedoch Theol. Revue 1910, 255 f) stimmte der Streichung der Worte „qui sunt undique" zu, während er „ab his" einem *ἀπὸ τούτων* gleichsetzte und „von da an" übertrug. D'Herbigny, Sur le second ‚qui sunt undique' dans le texte d'Irénée 3, 3, 2: Revue Bénéd. 27, 1910, 103—108, will „ab his qui sunt undique" in „ab episcopis qui sunt undecim" abändern und unter diesen elf Bischöfen die gleich darauf von Irenäus aufgezählten elf Nachfolger des hl. Petrus verstehen. — Auch die Annahme eines Übersetzungsfehlers in dem überlieferten Texte dürfte abzulehnen sein. Nach Mausbach (Theol. Revue 1909, 126) würde „ab his qui sunt undique" einem griechischen *ὑπὸ τῶν πανταχόθεν* entsprechen, *ὑπό* aber würde verlesen sein aus *ὑπέρ*, und der ursprüngliche Sinn wäre: „In ihr ist nämlich stets für die Christen allerwärts (zum Besten der Christen) die von den Aposteln stammende Überlieferung bewahrt worden." Nach Stiglmayr (Der Katholik 1909, 2, 401—405) wäre „in qua" Wiedergabe eines *εἰς ἥν* (nicht *ἐν ᾗ*) und deshalb zu übersetzen: „in Gemäßheit mit", „im Einklang mit". Nach Gutberlet (Der Katholik 1910, 1, 237 f) wäre „conservata est" Übersetzungsfehler für „observata est" (*τετήρηται*), weil Irenäus sagen wolle: „In der römischen Kirche haben immer alle Kirchen des Erdkreises die apostolische Tradition beobachtet, sie kennen zu lernen gesucht, um mit ihr übereinzustimmen."

stimmen. Damit ist noch nicht explicite, wohl aber implicite ausgesprochen, daß die römische Kirche die höchste und letzte Instanz in Glaubenssachen darstellt und daß sie der Gesamtheit der Gläubigen gegenüber eine maßgebende Lehrautorität besitzt.

Auf die Schriften, in welchen die Apostel das Evangelium niederlegten, kommt Irenäus häufiger zurück. Eine bestimmte Bezeichnung für den ganzen Komplex dieser Schriften hat er noch nicht. Im Gegensatze zu den Schriften des Alten Testamentes nennt er dieselben einmal schlechtweg „evangelia" (universae scripturae, et prophetiae et evangelia, 2, 27, 2), während er anderswo zwei Gruppen neutestamentlicher Schriften unterscheidet: *τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά* (1, 3, 6). Die erste Gruppe umfaßt die vier Evangelien, und zwar in der heute üblichen Reihenfolge (3, 1, 1), in Verbindung miteinander auch das viergestaltige, aber von einem Geiste durchwehte Evangelium genannt (*τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον*, 3, 11, 8). Diese Evangelien sind *λόγια τοῦ θεοῦ* (1, 8, 1), *θεῖαι γραφαί* (2, 27, 1), „dominicae scripturae" (5, 20, 2), und ihr Ansehen ist in der ganzen Christenheit so tief und fest begründet, daß selbst die Häretiker sie als Beweisquellen für ihre Lehre zu benutzen versuchen (tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam, 3, 11, 7), wiewohl das Wahrzeichen aller Irrlehre, der Widerspruch und die Verwirrung, wieder darin zu Tage tritt, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gelten lassen wollen, die Marcioniten nur das Lukasevangelium, die Doketen nur das Markusevangelium, die Valentinianer endlich dem Johannesevangelium den Vorzug geben, zugleich aber sich rühmen, noch mehr Evangelien zu besitzen, als es ihrer in Wirklichkeit gibt (3, 11, 7; vgl. 3, 11, 9). Es kann ja doch nicht mehr und nicht weniger Evangelien geben als gerade vier. Wie die Welt vier Himmelsgegenden und vier Hauptwindrichtungen hat, so muß die über die ganze Erde ausgebreitete Kirche auf vier Säulen ruhen, den vier Evangelien, gleichsam Säulen, welche Geist und Leben hauchen. Und wenn nach Ezechiel dem Propheten (1, 4 ff; 10, 1 ff) vier Cherubim den Herrscherwagen des Allmächtigen stützen und nach dem Seher der Apokalypse (4, 6 ff) hinwiederum vier geheimnisvolle Wesen den Thron Gottes umstehen, so hat das Alte Testament vorausgesagt und das Neue Testament bestätigt, daß in der Fülle der Tage ein Viergespann von Evangelien den Herrn durch die Erdenräume tragen soll (3, 11, 8)[1]. Den Umfang des zweiten Teiles des Neuen Testa-

[1] Irenäus kennt also auch schon die Deutung der vier Cherubgestalten auf die vier Evangelien. Er verteilt die Symbole in der Weise, daß er Johannes den Löwen, Lukas das Rind, Matthäus den Menschen und Markus den Adler zu-

mentes, der ἀποστολικά, hat Irenäus nicht näher abgegrenzt. Indessen gebraucht er als gleichwertig mit den Evangelien die Apostelgeschichte, die Briefe des hl. Paulus, auch die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, ferner den Jakobusbrief, den ersten Petrusbrief, den ersten und zweiten Johannesbrief sowie endlich die Apokalypse. Von den Paulusbriefen wird nur der kleine Brief an Philemon nicht angezogen. Den Hebräerbrief zitierte Irenäus, wie Eusebius hervorhebt, auch in dem verlorengegangenen „Buche verschiedener Reden" (s. Abs. 4, i); doch hat er diesen Brief laut Stephanus Gobarus (bei Phot., Bibl. cod. 232) dem hl. Paulus abgesprochen[1].

So oft und nachdrücklich Irenäus den Gnostikern gegenüber die Einheit Gottes betonen muß, so spricht er doch auch wiederholt von der Dreiheit der Personen. „Es ist immer bei Gott (adest Deo) das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen (per quos et in quibus) er alles frei und selbständig gemacht hat, zu welchen er auch spricht, wenn er sagt (Gn 1, 26): ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis'" (4, 20, 1). Die von den späteren griechischen Theologen περιχώρησις genannte wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen ist in den Worten angedeutet: „Durch den Sohn, welcher im Vater ist und den Vater in sich hat (qui est in patre et habet in se patrem), ist der Gott, der da ist (Ex 3, 14), kundgemacht worden" (3, 6, 2). Die den Apologeten so geläufige Vergleichung der Zeugung des Sohnes durch den Vater mit der Aussprache eines inneren Wortes erklärt Irenäus für unpassend und unrichtig, weil die Ewigkeit des Sohnes aufhebend (2, 13, 8; 2, 28, 5); das Geheimnis dieser Zeugung durchschaut nur der zeugende Vater und der gezeugte Sohn (solus qui generavit pater et qui natus est filius, 2, 28, 6)[2]. In der Zeit ward der Sohn Gottes Sohn der Jungfrau. Fälschlich behaupten die Häretiker, Jesus, welcher aus Maria geboren worden, sei ein anderer als Christus, welcher aus der Höhe herniedergestiegen. „Sonst hätte Matthäus (1, 18) wohl sagen können: ‚mit der Geburt Jesu aber verhielt es sich also'; allein die Fälscher vorausschend und ihrer Truglist vorbauend sagte der Heilige Geist durch Matthäus (Spiritus sanctus per Matthaeum ait): ‚mit der Geburt Christi aber verhielt es sich also', und dieser sei der Emmanuel (Mt 1, 22 f), damit wir ihn nicht für einen bloßen Menschen hielten . . . und nicht meinten, Jesus sei ein anderer als Christus, sondern wüßten, daß es einer und

weist. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 1883, 257—275: „Die Tiersymbole der Evangelisten".

[1] Die Demonstratio praedic. apost. hat keine neuen Aufschlüsse über den neutestamentlichen Kanon des Irenäus gebracht.

[2] Über die Trinitätslehre des Irenäus ist auch Demonstr. praedic. apostol. 6 ff zu vergleichen.

derselbe ist" (3, 16, 2). Er mußte Gott und Mensch zugleich sein in einer Person. Denn wenn nicht ein Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, so wäre der Feind nicht in der rechten Weise (δικαίως) besiegt worden. Und wiederum, wenn nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so hätten wir es nicht sicher (βεβαίως, 3, 18, 7). „Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden, daß der Mensch, das Wort aufnehmend und die Sohnschaft empfangend, Sohn Gottes würde" (3, 19, 1; der Text ist etwas zweifelhaft).

Auch der jungfräulichen Mutter weist Irenäus, ähnlich wie Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 100), eine Stelle im Erlösungswerke an. „Wie Eva, da sie zwar einen Mann, Adam, hatte, aber doch noch Jungfrau war . . ., durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Todes geworden ist, so ist Maria, da sie auch einen ihr vorherbestimmten Mann hatte und doch Jungfrau war, durch ihren Gehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Heiles (causa salutis) geworden" (3, 22, 4). „Wie Eva durch Engelsrede sich verführen ließ, Gott zu entfliehen, indem sie sein Wort übertrat, so erhielt auch Maria durch Engelsrede die frohe Botschaft, daß sie Gott tragen sollte, indem sie seinem Worte gehorchte. Und wenn jene Gott ungehorsam war, so ließ diese hingegen sich raten, Gott gehorsam zu sein, damit die Jungfrau Maria die Beisteherin (advocata) der Jungfrau Eva würde. Und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau an den Tod gekettet wurde, so wird es durch eine Jungfrau errettet, indem die Wagschalen gleichgestellt sind, Jungfrauen-Ungehorsam aufgewogen durch Jungfrauen-Gehorsam" (5, 19, 1). Dem „advocata" der lateinischen Übersetzung entsprach im Urtexte sehr wahrscheinlich ein παράκλητος. Dem Sinne nach ist „advocata" so viel wie „causa salutis" (3, 22, 4). Das Wort bleibt denkwürdig, weil es in die kirchliche Liturgie Eingang fand (advocata nostra).

Alten Rufes erfreuen sich auch die Ausführungen des hl. Irenäus über die heilige Eucharistie. Aus der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Sakramente, welche von den Gnostikern zugestanden wurde, folgert Irenäus sowohl die wahre Menschwerdung dessen, welcher seinen Leib und sein Blut zum Genusse darreicht, wie auch die leibliche Auferstehung dessen, welcher durch den Genuß dieser Speise selbst ein Glied des unverweslichen Leibes Christi wird. Ist Christus nicht Mensch geworden, „so ist der Kelch der Eucharistie nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und das Brot, welches wir brechen, nicht die Gemeinschaft seines Leibes. Denn alles Blut kommt aus den Adern und dem Fleische und der übrigen menschlichen Substanz, welche das Wort Gottes wahrhaft angenommen hat" (5, 2, 2). „Wie aber können sie anderseits sagen, daß das Fleisch in Verwesung übergehe und nicht des Lebens teilhaftig werde, wenn dasselbe sich

nährt von dem Leibe und dem Blute des Herrn?" (4, 18, 5.) „Wie können sie sagen, das Fleisch sei nicht empfänglich für das Geschenk Gottes, welches ewiges Leben ist, wenn dasselbe sich nährt von dem Leibe und Blute des Herrn und sein Glied ist?" (5, 2, 3.) Die Art und Weise der Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut wird nur im vorübergehen gestreift. Das Brot „empfängt die Anrufung Gottes" (*προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*, 4, 18, 5); der Kelch und das Brot „nehmen das Wort Gottes auf" (*ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, 5, 2, 3). Um so einläßlicher wird der Opfercharakter der heiligen Eucharistie erörtert (4, 17—18).

Über die Lehre des hl. Irenäus im allgemeinen handeln, abgesehen von den schon Abs. 1 angeführten Autoren, A. Dufourcq, Saint Irénée, Paris 1905: La Pensée chrétienne. P. Beuzart, Essai sur la théologie d'Irénée, Paris 1908, 8°. P. Batiffol, L'Eglise naissante et le catholicisme, Paris 1909, 195—276: „Le catholicisme de St. Irénée". Vgl. J. Werner, Der Paulinismus des Irenäus. Eine kirchen- und dogmengeschichtl. Untersuchung über das Verhältnis des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 6, 2, Leipzig 1889. Sv. A. Becker, Ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, Regula veritatis eller Sandhedens Regel, et Bidrag til Belysning of dette Udtryks Forekomst og Betydning hos Irenaeos, Kobenhavn 1910, 8°.

Zu den Äußerungen des hl. Irenäus über die römische Kirche im besondern s. H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 598 bis 627: „Irenäus über den Primat der römischen Kirche". Acta et decreta ss. Concil. recent. Collectio Lacensis 4, Frib. Brisg. 1873, v—xxxiv: „S. Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium". Fr. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 1—23: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus". H., Das Zeugnis des hl. Irenäus für den Primat des römischen Bischofs: Hist.-pol. Blätter 94, 1884, 875—896. A. Harnack, Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1893, 939—955. J. Chapman, Le témoignage de St. Irénée en faveur de la primauté romaine: Revue Bénéd. 12, 1895, 49—64 (gegen Harnack). H. Boehmer, Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 7, 1906, 193—201. C. A. Kneller, Der hl. Irenäus und die römische Kirche: Stimmen aus Maria-Laach 76, 1909, 402—421. L. Salvatorelli, La ‚principalitas' della Chiesa Romana in Ireneo ed in Cipriano, Roma 1910, 8°.

Über Irenäus' neutestamentlichen Kanon s. A. Camerlijnck, St. Irénée et le canon du Nouveau Testament, Louvain 1896, 8°. J. Kaczmarczyk, Ireneusz z Lugdunu a nacze ewangielie, Kraków 1901, 8°. F. S. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums aufs neue untersucht: Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz, Graz 1904, 8°. Fr. Gr. Lewis, The Irenaeus Testimony to the Fourth Gospel, its extent, meaning and value, Chicago 1908, 8°.

J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus, Leipzig 1891, 8°. — L. Duncker, Des hl. Irenäus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt, Göttingen 1843, 8°. — E. Klebba,

Die Anthropologie des hl. Irenäus, eine dogmenhistorische Studie: Kirchengeschichtl. Studien 2, 3, Münster i. W. 1894. J. Koerber, S. Irenaeus de gratia sanctificante (Diss. inaug.), Wirceburgi 1865, 8°. G. Molwitz, De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate (Diss. inaug.), Dresdae 1874, 8°. F. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung: Der Katholik 1905, 1, 46—71. J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus: Zeitschr. f. kath. Theologie 32, 1908, 488—497 (gegen H. Koch in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." usf. 9, 1908, 35—46). J. Rivière, La doctrine de St. Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 169—200. Le même, Le démon dans la théologie rédemptrice de St. Irénée: Recherches de science relig. 4, 1913, 57—60. — L. Hopfenmüller, S. Irenaeus de eucharistia (Diss. inaug.), Bambergae 1867, 8°. J. W. Fr. Höfling, Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christlichen Kultus (Progr.), Erlangen 1840, 8°. — M. Kirchner, Die Eschatologie des Irenäus: Theol. Studien und Kritiken 36, 1863, 315—358. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 219—263: „Die Verteidigung und Entwicklung der geoffenbarten Eschatologie durch Irenäus". — H. G. Erbkam, De S. Irenaei principiis ethicis (Progr.), Regiomonti 1856, 8°.

§ 32. Antimontanisten.

(1. Vorbemerkung. 2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. 3. Apollonius. 4. Cajus von Rom. 5. Ein Unbekannter.)

1. Vorbemerkung. — Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 27; 5, 16, 1) ist Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis in Kleinphrygien es gewesen, welcher von kirchlicher Seite den literarischen Kampf gegen den Montanismus eröffnete. Die betreffende Schrift hat sich an einer früheren Stelle als ein kirchliches Sendschreiben erwiesen, dessen Erlaß in die Jahre 170—175 gefallen sein mag (s. § 21). Nicht lange nachher[1] veröffentlichte Miltiades den gleichfalls früher schon (§ 20) erwähnten Nachweis, daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*). Damit war bereits die Frage herausgestellt, welche in der späteren Polemik zwischen Katholiken und Montanisten die Hauptrolle gespielt hat: das ekstatische Reden der montanistischen Propheten. Eben die mit Bewußtlosigkeit oder Raserei verbundene Ekstase, welche den Montanisten den Finger Gottes und die Reinheit und Wahrheit der Offenbarung zu verbürgen schien, eben sie wurde von den Katholiken als das verräterische Zeichen der Pseudoprophetie gebrandmarkt. Noch Tertullian erklärt: „In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse

[1] „Ungefähr gleichzeitig", sagt Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 55. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 364/380, widerspricht sich selbst, indem er Apollinaris als den ältesten literarischen Gegner der Montanisten bezeichnet und gleich darauf die Schrift des Miltiades gegen die Montanisten erheblich früher ansetzt als das Sendschreiben des Apollinaris.

est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos (Montanisten) et psychicos (Psychiker = Katholiken) quaestio est" (Adv. Marc. 4, 22).

Über die antimontanistischen Schriften des 2. Jahrhunderts im allgemeinen s. die § 29 angeführte Literatur, insbesondere G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 8°, und Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 5, Erlangen 1893, 3—57. Vgl. auch Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration (Biblische Studien 1, 4—5), Freiburg i. Br. 1896, 114—132. P. de Labriolle, La polemique antimontaniste contre la prophétie extatique: Revue d'hist. et de litt. relig. 11, 1906, 97—145. Ders., „Mulieres in ecclesia taceant", un aspect de la lutte antimontaniste: Bulletin d'ancienne litt. et. d'archéol. chrét. 1, 1911, 3—25 103—123; vgl. 292—298.

2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. — Besonders zu bedauern ist der Untergang einer Schrift gegen den Montanismus, aus welcher Eusebius (Hist. eccl. 5, 16—17) umfangreiche Mitteilungen macht, ohne jedoch den Verfasser zu nennen. Diese Schrift umfaßte drei Bücher und bot außer einer Bekämpfung der montanistischen Lehre auch eine eingehende Darstellung der Geschichte der montanistischen Propheten. Die Entstehungszeit ergibt sich aus den Exzerpten bei Eusebius mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Der Verfasser selbst bemerkt gelegentlich, er schreibe zu einer Zeit, zu welcher das Reich sowohl wie die Kirche schon mehr als 13 Jahre lang sich eines ungetrübten Friedens erfreut hatten, und zu welcher Maximilla, die montanistische Prophetin, schon 13 oder 14 Jahre lang zu den Toten zählte (5, 16, 19; 5, 17, 4). Jene lange Friedensperiode kann nur die Zeit des Kaisers Commodus, etwa mit Einschluß der letzten Jahre seines Vorgängers Mark Aurel, sein; gleich nach des Commodus Tode am 31. Dezember 192 begannen die Kämpfe der Kronprätendenten. Die Schrift muß deshalb spätestens zu Beginn des Jahres 193 verfaßt und Maximilla muß 179 gestorben sein. Der Verfasser war ein kleinasiatischer Geistlicher, Bischof oder Priester; er ist einmal persönlich zu Ancyra in Galatien mit Erfolg gegen den Montanismus in die Schranken getreten (5, 16, 4), und er bezeichnet einen Presbyter Zotikus von Otrus im östlichen Phrygien als seinen „Mitpriester" (*τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν*, 5, 16, 5). Seinen Namen aber hat schon Eusebius offenbar nicht mehr gekannt, und es fehlen die Mittel, diese Lücke auszufüllen. Wenn Hieronymus den Ungenannten mit dem Antignostiker Rhodon identifiziert (De vir. ill. 37 39), so ist dies nur eine Mutmaßung, welche keinen Wert beanspruchen kann, weil Hieronymus die fragliche Schrift augenscheinlich nur aus Eusebius kennt (vgl. § 30, 4). Rufinus suchte den Verfasser in Apollinaris von Hierapolis (Interpret. Eus. a. a. O.); „moderne Unachtsamkeit" [1] wollte denselben gar in dem Montanisten Asterius Urbanus

[1] Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 5, 14 f.

(§ 29) wiederfinden. Gewidmet war die Schrift einem Freunde des Verfassers namens Avircius Marcellus (5, 16, 3), und dieser Avircius Marcellus ist höchstwahrscheinlich jener Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis) unweit Otrus im östlichen Phrygien, welcher durch seine selbstverfaßte Grabschrift Berühmtheit erlangt hat (s. § 39).

Die von Eusebius mitgeteilten Fragmente der Schrift des Anonymus auch bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. 2, 2, 181—217; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 3, 273 -277; Migne, PP. Gr. 10, 145—156. Vgl. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus 27—29. Zahn, Forschungen usf. 5, 13—21. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 240 f; 2, 1, 364—369.

3. Apollonius. — Außer der Schrift des Ungenannten hat Eusebius namentlich die Schrift eines gewissen Apollonius gegen die Montanisten als Quelle für seine Darstellung der Geschichte der phrygischen Häresie benutzt (Hist. eccl. 5, 18). Diesen zweiten Gewährsmann führt der Kirchenhistoriker als „kirchlichen Schriftsteller" ein (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς, 5, 18, 1), ohne Näheres über seine Personalien anzugeben. Jedenfalls ist auch des Apollonius Heimat in Kleinasien zu suchen, wenngleich der Verfasser des „Praedestinatus", welcher Apollonius zum Bischof von Ephesus macht (1, 26 27 86), nur sehr wenig Vertrauen verdient. Apollonius selbst gab an, daß zur Zeit der Abfassung seiner Schrift 40 Jahre seit dem ersten Auftreten des Montanus verflossen seien (Eus. a. a. O. 5, 18, 12). Nach Zahn und Harnack ist Montanus 157 (156) aufgetreten und hat Apollonius 197 (196) geschrieben[1]. Die Schrift setzte sich die Aufgabe, einmal die montanistischen Weissagungen als falsch zu erweisen und sodann auch den Lebenswandel der montanistischen Propheten ans Licht zu stellen (ebd. 5, 18, 1), und diesen letzteren Abschnitten hat Eusebius verschiedene Stellen entnommen, welche schwere Anklagen gegen die Häupter des Montanismus erheben. Laut Hieronymus hat Tertullian im siebten Buche seines verlorengegangenen Werkes über die Ekstase (περὶ ἐκστάσεως) sich speziell gegen Apollonius gewandt und dessen Anklagen zu entkräften gesucht (Hier., De vir. ill. 40 53).

Die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. 2, 1, 463—485; Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 199 f; Migne, PP. Gr. 5, 1381—1386. Vgl. Bonwetsch a. a. O. 29 f; Zahn a. a. O. 5, 21—28; Harnack a. a. O. 1, 241; 2, 1, 370 f.

4. Cajus von Rom. — Dem römischen Montanisten Proklus (§ 29) ist sein Landsmann und Zeitgenosse Cajus mit einer in die Form eines Dialoges gekleideten Streitschrift entgegengetreten, aus welcher Eusebius einige Zitate mitteilt (Hist. eccl. 6, 20; vgl. 2, 25, 6—7; 3, 28, 1—2; 3, 31, 4). Eusebius fügt bei, der Dialog sei zu

[1] Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 5, 55 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 380 f.

Rom unter Papst Zephyrinus (199—217) geschrieben worden und der Verfasser sei ein kirchlicher und ein sehr gelehrter Mann gewesen (ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, 2, 25, 6; λογιώτατος ἀνήρ, 6, 20, 3). Die erstere Bezeichnung setzt nicht notwendig geistlichen Charakter voraus.

Eine Ergänzung und Erläuterung haben die Mitteilungen des Eusebius durch die 1888 von J. Gwynn herausgegebenen Fragmente einer Schrift des hl. Hippolytus erfahren. Die früher verschieden gedeutete Äußerung des Verfassers des Dialoges über eine Apokalypse Cerinths (bei Eus. a. a. O. 3, 28, 1—2) wird durch jene Fragmente in authentischer Weise dahin erklärt, daß Cajus die kanonische Johannesapokalypse für ein Werk des Gnostikers Cerinth ausgab, welches ein tausendjähriges Reich voll fleischlicher Genüsse lehre und damit zu den als kanonisch und apostolisch anerkannten Schriften in Widerspruch trete. Diese Bekämpfung der Apokalypse durch Cajus gab Hippolytus zur Abfassung seiner „Kapitel gegen Cajus“ Anlaß, und in den von Gwynn entdeckten Fragmenten dieser Kapitel liegen noch fünf Proben der von Cajus an der Apokalypse geübten Kritik vor.

Wahrscheinlich hat aber auch die freilich nur dem Namen nach bekannte Schrift des Hippolytus „Zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes“ ihre Spitze gegen Cajus gekehrt. Mit der Apokalypse verwarf Cajus zugleich auch das Johannesevangelium. Ohne Zweifel ließ er sich von der Absicht leiten, den Montanisten die Stützen zu entreißen, welche sie am Johannesevangelium für ihre Lehre vom Parakleten und an der Apokalypse für ihren Chiliasmus zu haben schienen.

Auch Dionysius von Alexandrien hat in seiner nicht mehr erhaltenen Schrift über die Verheißungen (περὶ ἐπαγγελιῶν), nach Ausweis der durch Eusebius geretteten Bruchstücke, auf den Dialog des Cajus Bezug genommen und dessen Behauptungen über die Herkunft der Apokalypse abgewiesen. Die von Dionysius angezogenen früheren Kritiker der Apokalypse (τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν, bei Eus. a. a. O. 7, 25, 1) sind die Gesinnungsgenossen des Cajus oder auch Cajus allein[1]. Hieronymus hat seine Nachrichten über Cajus (De vir. ill. 59) sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Photius hingegen bringt auf Grund von Randbemerkungen, welche er in seinem Exemplare der Schrift des hl. Hippolytus über das Wesen des Universums (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας) fand, mehrere über Eusebius hinausgehende Angaben (Bibl. cod. 48), Angaben, welche indessen durchaus unrichtig sind, weil sie samt und sonders auf einer Verwechslung des Antimontanisten Cajus mit Hippolytus bzw. dem Verfasser der „Philosophumena“ beruhen. Cajus, behauptete der Autor jener Rand-

[1] Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 227 ff; 2, 990.

bemerkungen, sei der Verfasser des „Labyrinths", d. i. der Philosophumena, und deshalb auch der Verfasser der (laut Philos. 10, 32 derselben Feder entflossenen) Schrift über das Wesen des Universums. Cajus sei unter Viktor und Zephyrinus Presbyter der römischen Kirche gewesen, sei aber auch zum Heidenbischof (ἐθνῶν ἐπίσκοπον) geweiht worden (wahrscheinlich ein Mißverständnis der Aussagen des Verfassers der Philosophumena über seine Lebensverhältnisse; eine Ordination zum „Heidenbischof" oder „episcopus i. p. i." ist für das 3. Jahrhundert etwas Unerhörtes). Cajus sei endlich auch der Verfasser der Schrift gegen die Häresie Artemons (welche sehr wahrscheinlich gleichfalls Hippolytus zuzueignen ist). Diese Angaben haben in den Verhandlungen über den Verfasser der Philosophumena nicht geringe Verwirrung angerichtet. Mit Berufung auf Photius bzw. seinen Gewährsmann wurde das Werk für Cajus in Anspruch genommen. Als unbestreitbares Eigentum verbleibt Cajus nur der Dialog gegen Proklus.

Sammlungen von Cajusfragmenten bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 2, 123—158; Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 203—208; Migne, PP. Gr. 10, 25—36. Von den Fragmenten der Kapitel des hl. Hippolytus gegen Cajus, ihren Ausgaben und Bearbeitungen, soll später, bei Hippolytus, die Rede sein. Vgl. über Cajus C. P. Caspari, Ungedruckte usf. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875, 374—377. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 985—991. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 601—603. Über die Worte des Cajus an Proklus: „Ich kann die Grabstätten (τὰ τρόπαια) der Apostel (Petrus und Paulus) zeigen" usw. (Eus., Hist. eccl. 2, 25, 7) handelte Zisterer, Die Apostelgräber nach Cajus: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 121—132.

Epiphanius (Haer. 51) spricht von häretischen Alogern, welche aus Anlaß des Kampfes gegen den Montanismus die Schriften des Apostels Johannes verwarfen und für Machwerke Cerinths erklärten. Den Namen Ἄλογοι hat er selbst erst, wie er wiederholt erklärt, diesen Häretikern beigelegt, und zwar deshalb, weil dieselben den von Johannes gepredigten Logos nicht annahmen. Auf Grund älterer Quellenschriften aber hat er einige Exzerpte aus anscheinend anonymen kritisch-exegetischen Abhandlungen der Aloger über und gegen das Johannesevangelium und die Apokalypse mitteilen können. Vgl. Zahn a. a. O. 1, 220 ff; 2, 967 ff. Ders., Forschungen usf. 5, 35 ff. Harnack a. a. O. 1, 243; 2, 1, 376 ff. — Daß die Quellenschriften, welche Epiphanius benutzte, verlorengegangene Schriften des hl. Hippolytus gewesen sind, haben schon Zahn und Harnack erkannt. Hippolytus aber scheint da, wo Epiphanius die Aloger einsetzt, einzig und allein Cajus von Rom im Auge gehabt zu haben. Es legt sich deshalb der Schluß nahe, daß die Aloger alle auf eine einzige Persönlichkeit, die des Cajus, zurückzuführen sind. So P. Ladeuze, Caius de Rome le seul Aloge connu: Mélanges Godefroid Kurth, Liège 1908, 2, 49—60.

5. Ein Unbekannter. — In dem Berichte des hl. Epiphanius über die Montanisten (Haer. 48, 1—13) ist eine alte Schrift benutzt, welche gleichfalls die montanistische Prophetie und insbesondere das ekstatische Reden einer scharfen Verurteilung unterzog. Über die

Herkunft dieser Schrift beobachtet Epiphanius Schweigen; dieselbe scheint jedoch mit keiner der bisher genannten antimontanistischen Schriften identifiziert werden zu dürfen. Voigt[1] hat sie auf Grund eingehender Untersuchungen als mutmaßliches Eigentum Rhodons, des Antignostikers, bezeichnet. Rolffs[2] hingegen ist zu dem Resultate gelangt, sie sei Hippolytus zuzuweisen, aber von dessen Abhandlung über die Gnadengaben (*περὶ χαρισμάτων*) zu unterscheiden. Beide Hypothesen unterliegen schweren Bedenken. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die verlorengegangene Abhandlung Hippolyts über die Gnadengaben wenigstens zum Teil der Bekämpfung des Montanismus gewidmet war. Eine andere Schrift Hippolyts aber, welche ihre Spitze gegen den Montanismus gekehrt hätte, ist nicht bezeugt. Ebensowenig läßt sich ein Beweis dafür erbringen, daß Rhodon eine gegen den Montanismus gerichtete Schrift veröffentlicht habe. Hieronymus (De vir. ill. 37 39), auf welchen Voigt sich beruft, hat, wie schon bemerkt (§ 30, 4), in der Eile Rhodon mit dem Anonymus bei Eus., Hist. eccl. 5, 16—17, verwechselt.

H. G. Voigt, Quae sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus (Pan. haer. 48) a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis (Diss. inaug.), Regiomonti 1890, 8°. Ders., Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphryger und Quintillianer untersucht, Leipzig 1891, 8°. E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine quellenkritische Untersuchung, Leipzig 1895: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 12, 4.

§ 33. Schreiben kirchlicher Obern in Sachen des Montanismus und des Gnostizismus.

(1. Papst Soter. 2. Papst Eleutherus. 3. Papst Viktor I. 4. Papst Zephyrinus. 5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. 6. Serapion von Antiochien.)

1. Papst Soter. — Seit Klemens von Rom ist Soter (etwa 166—174) der erste Papst, von welchem wir wissen, daß er einen Brief geschrieben hat, und zwar wiederum einen Brief an die Gemeinde zu Korinth, wahrscheinlich begleitet von einer Liebesgabe. Dies ersehen wir aus dem bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8) bruchstückweise aufbewahrten Antwortschreiben des Bischofs Dionysius von Korinth. Die Hypothese Harnacks, der Brief Soters

[1] Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig 1891, 208—233. Ebenhier bespricht Voigt auch die früher geäußerten Vermutungen über den Verfasser der Schrift. Lipsius hatte den Anonymus bei Eus., Hist. eccl. 5, 16—17, Bonwetsch hatte Hippolytus *περὶ χαρισμάτων*, Hilgenfeld hatte Apollonius in Vorschlag gebracht usw.

[2] Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 99 ff 122 ff.

sei in dem sog. zweiten Korintherbriefe des hl. Klemens noch erhalten, soll weiter unten (§ 38) gewürdigt werden. Daß Papst Soter auch ein Buch (librum) gegen die Montanisten verfaßt und Tertullian dieses Buch bekämpft habe, berichtet nur der Verfasser des „Praedestinatus“ (1, 26; vgl. 86), und der Verfasser des Praedestinatus ist kein vertrauenerweckender Gewährsmann. Indessen hat Zahn es wahrscheinlich gemacht, daß diese Angabe doch einen historischen Kern birgt, insofern nämlich, als Soter allerdings in einem Sendschreiben gegen den Montanismus Stellung genommen zu haben scheint. Tertullian erzählt von einem nicht mit Namen bezeichneten römischen Bischof, derselbe habe die Prophetien des Montanus, der Prisca und der Maximilla anerkannt und infolgedessen den Gemeinden Asiens und Phrygiens den Frieden angeboten, sei dann aber durch Praxeas, welcher von Asien nach Rom kam, zu einer Änderung seines Urteils bestimmt worden. Praxeas habe die Propheten und ihre Gemeinden beim Papste verleumdet und die Gutachten der Vorgänger des Papstes in Schutz genommen (falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo), und unter dem Eindruck dieser Vorstellungen habe der Papst die bereits erlassenen Friedensbriefe (litteras pacis) widerrufen und die Absicht, die neue Prophetie gutzuheißen, fallen gelassen (Tert., Adv. Prax. 1). Dieser Papst ist nach den scharfsinnigen Darlegungen Zahns wahrscheinlich Viktor I. gewesen, und die „praecessores“ dieses Papstes, welche abfällig über den Montanismus geurteilt hatten, müssen Viktors Vorgänger Soter und Eleutherus gewesen sein.

Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 1893, 43—54. Über den „Praedestinatus“ und seine Nachricht vgl. auch A. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II.: Texte und Untersuchungen usf. 13, 1, Leipzig 1895, 44—49. Unechte „epistolae et decreta“ unter Soters Namen, Pseudo-Isidorische Dekretalen und anderes, bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, Florentiae 1759, 687—692; Migne, PP. Gr. 5, 1133—1140. Eine deutsche Übersetzung bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usf. übersetzt 1, Kempten 1875, 247—256. Vgl. noch P. Coustant, Epistolae Rom. Pontificum etc. 1, Paris. 1721, 75—86. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 589 f.

2. Papst Eleutherus. — Daß Eleutherus (etwa 174—189) die neue Prophetie verworfen hat, ist auch aus Eusebius zu ersehen. Irenäus überbrachte 177 oder 178 Papst Eleutherus zwei den Montanismus betreffende Schreiben, das eine von der Gemeinde zu Lyon, das andere von mehreren inzwischen vollendeten Märtyrern zu Lyon, und in derselben Angelegenheit gingen von seiten der Märtyrer sowohl wie von seiten der Gemeinde auch Schreiben an die Brüder in Asien und Phrygien ab (s. Eus. a. a. O. 5, 3, 4 bis 4, 2; vgl. 5, 1, 2—3). Den Inhalt dieser Briefe hat Eusebius nicht genauer gekennzeichnet. Wenn er aber bemerkt, die Brüder in Gallien hätten in den Briefen

nach Kleinasien ein vorsichtiges und durchaus rechtgläubiges Urteil über den Montanismus abgegeben (*χρίσιν εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην*, 5, 3, 4), und sodann beifügt, um des Friedens der Gemeinden willen (*τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἔνεκεν*, ebd.) hätten jene Brüder sich auch an Papst Eleutherus gewandt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß man in Lyon eine sehr entschiedene oder auch schroffe Haltung gegenüber der neuen Prophetie bei Eleutherus voraussetzte und einem milderen Auftreten das Wort reden zu sollen glaubte, wenn man auch die Verwerflichkeit der neuen Prophetie durchaus nicht bestreiten wollte. Vermutlich hatte also Eleutherus vorher schon in einem Sendschreiben nach Kleinasien den Standpunkt Soters vertreten. Von andern Schreiben des Papstes Eleutherus ist nichts bekannt.

Zahn a. a. O. (Abs. 1). Unechte „epistolae et decreta“ des Eleutherus bei Mansi a. a. O. 1, 693—698; Migne a. a. O. 5, 1139—1144; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. 1, 257—267. Vgl. Coustant a. a. O. 1, 85—92. Harnack a. a. O. 1, 591 f. Vgl. auch Harnack, Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1904, 909—916. Nach dem sog. Liber Pontificalis hat der britische König Lucius einen Brief an Papst Eleutherus gerichtet, in welchem er um Aufnahme in die christliche Kirche bat. Harnack deutet die Nachricht auf Lucius Älius Septimius Megas Abgarus IX. von Edessa, den einzigen christlichen König, den es zu Ende des 2. Jahrhunderts gab.

3. Papst Viktor I. — Viktor I. hingegen (189—198/199) muß eine Reihe von Rundschreiben erlassen haben. Außer den Briefen in Sachen des Montanismus (Abs. 1) sind mehrere die Osterfeier betreffende Briefe bezeugt. Dieselben einzeln aufzuzählen, wird sich weiter unten noch eine passendere Gelegenheit bieten (§ 40). Die Exkommunikation des Lederhändlers Theodotus und die Verdammung der Lehre, Jesus sei ein bloßer Mensch (Hippol. bei Eus. a. a. O. 5, 28, 6 9), hat Viktor wohl auch in einem Schreiben promulgiert.

Überdies aber ist Viktor, ein geborener Afrikaner, laut Hieronymus Schriftsteller im engeren Sinne des Wortes, und zwar der erste lateinische Kirchenschriftsteller gewesen. „Tertullianus presbyter“, schreibt Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge, „nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur“ (De vir. ill. 53). Er hatte vorher berichtet, Viktor habe „super quaestione paschae et alia quaedam opuscula“ geschrieben (c. 34), und er hatte auch bereits in seiner Bearbeitung der Eusebianischen Chronik zu dem Namen Viktors bemerkt: „cuius mediocria de religione exstant volumina“ (Chron. ad a. Abr. 2209). Der Ausdruck „mediocria volumina“ könnte auf schlechten Stil oder auf unbedeutenden Inhalt hinweisen wollen, ist aber hier wohl nur Synonymum von „opuscula“ und von dem geringfügigen Umfange zu verstehen. Alle diese opuscula sind zu Grunde gegangen. Die Annahme Harnacks, eines derselben sei

in der unter den Schriften Cyprians stehenden Predigt gegen das Würfelspiel, „Adversus aleatores", wiederzuerkennen, wird sich bei Besprechung der Schriften Cyprians als undurchführbar erweisen[1].

Es muß aber schon an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß das Zeugnis des hl. Hieronymus über die schriftstellerische Tätigkeit Viktors an Unklarheit und Zweideutigkeit leidet. In dem Schriftstellerkataloge werden allerdings Viktor und Apollonius, der römische Märtyrer, als lateinische Kirchenschriftsteller vor Tertullian bezeichnet (c. 53). In dem etwa fünf Jahre später geschriebenen Briefe des hl. Hieronymus an den Rhetor Magnus (Ep. 70) aber, welcher gleichsam einen Auszug aus dem Kataloge bildet, wird Tertullian an die Spitze der lateinischen Kirchenschriftsteller gestellt (c. 5), wird ferner Apollonius den griechischen Kirchenschriftstellern zugezählt (c. 4) und wird endlich Viktor mit keiner Silbe erwähnt. Mit den Schriften Viktors muß es also doch wohl eine eigene Bewandtnis gehabt haben[2]. Darauf soll nun kein besonderes Gewicht gelegt werden, daß Apollonius, wie später zu zeigen sein wird, überhaupt nicht geschriftstellert hat, weder in lateinischer noch in griechischer Sprache. Die Schrift, welche Apollonius verfaßt haben soll, kannte Hieronymus nur aus einer ohnehin nicht ganz durchsichtigen Stelle bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 21). Über die Schriften Viktors hingegen scheint Hieronymus genauer unterrichtet zu sein. Die Frage indessen dürfte sich von selbst nahelegen, ob die „opuscula de quaestione paschae et alia quaedam" nicht etwa nur die Enzykliken Viktors über die Osterfeier und einige andere Gegenstände sein sollen. Diese Enzykliken waren vermutlich griechisch und lateinisch zugleich abgefaßt, und insofern könnte zur Not von lateinischen Schriftstücken die Rede sein. Die Bezeichnung „opuscula" aber würde auch nicht befremden dürfen; nennt doch Hieronymus in dem Kataloge selbst den Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an Papst Viktor sozusagen in einem Atemzuge ganz genau und treffend „epistolam synodicam" und wiederum möglichst unbestimmt und dehnbar „opusculum" (De vir. ill. 45). Auf alle Fälle ist demnach die Prädizierung Viktors als des ersten lateinischen Kirchenschriftstellers von sehr zweifelhaftem Werte.

Die Zeugnisse des Altertums über Viktor und seine Schriften besprechen Coustant, Epistolae Rom. Pontificum etc. 1, 91—108. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 3 (Progr.), 413 f 432—435. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat ‚De aleatoribus': Texte und Untersuchungen usf. 5, 1, Leipzig 1888, 110—122; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1,

[1] Ist auch inzwischen von Harnack selbst, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 1904, 370 ff, preisgegeben worden.

[2] Vgl. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. Br. 1895, 53—56 285—287.

595 f. A. Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 181—201 279 f. Pseudo-Isidor hat Viktor zwei „epistolae" unterschoben: Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. Hinschius, Lips. 1863, 127—130. Noch zwei andere unechte Briefe bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, Florentiae 1759, 704—706; Migne, PP. Gr. 5, 1488—1490. Zwei weitere lateinische Fragmente unter Viktors Namen bei J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita 2, Stuttgart 1884, 1—2. Eine deutsche Übersetzung der Briefe Viktors bei Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usf. übersetzt 1, Kempten 1875, 269—288.

4. Papst Zephyrinus. — Die Angabe des hl. Optatus von Mileve (Contra Parmen. 1, 9), Papst Zephyrinus (199—217) habe in Schriften den katholischen Glauben gegen Ketzer verteidigt, ist anderweitig nicht zu belegen. Auch dürfte es etwas allzu kühn sein, mit Harnack aus Andeutungen bei Tertullian (De virg. vel. 2—3) und Hieronymus (De vir. ill. 53) den Schluß zu ziehen, unter Zephyrinus hätten römische Kleriker durch ein Schreiben nach Karthago in den dort zwischen Katholiken und Montanisten entbrannten Streit über die Verschleierung der Jungfrauen eingegriffen. Endlich ist das Indulgenzedikt eines römischen Bischofs (pontifex maximus, episcopus episcoporum), gegen welches Tertullian in seiner Schrift „De pudicitia" zu Felde zieht, nicht Zephyrinus, sondern seinem Nachfolger Kallistus zuzueignen.

Das Papstbuch, Liber pontificalis, legt Zephyrinus zwei Dekrete bei, und Pseudo-Isidor hat ihm zwei Briefe zugeschrieben: Mansi a. a. O. 1, 727 bis 734; Migne a. a. O. 10, 9—18; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. 1, 289 bis 305. Vgl. noch das lateinische Fragment unter Zephyrins Namen bei v. Pflugk-Harttung a. a. O. 2, 2. Im übrigen s. Coustant a. a. O. 1, 107 bis 112. Harnack a. a. O. 1, 597. Zu den Stellen bei Tertullian und Hieronymus, welche Harnack für die Annahme eines römischen Schreibens in Sachen des Schleierstreites zu Karthago geltend macht, vgl. auch E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes: Texte und Untersuchungen usf. 12, 4, Leipzig 1895, 78—80. Das von Tertullian (De pud.) bekämpfte Indulgenzedikt, welches früher allgemein Papst Zephyrinus zugeschrieben zu werden pflegte (so noch Caspari a. a. O. 3, 435 f), wird jetzt, nach dem Vorgang de Rossis, ebenso allgemein für Papst Kallistus in Anspruch genommen. Über die Gründe s. E. Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist: Texte und Untersuchungen usf. 11, 3, Leipzig 1893, 1 ff.

5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. — Dem Bischof Dionysius von Korinth, welcher mit Papst Soter korrespondierte (Abs. 1), also um 170 lebte und schrieb, hat Eusebius in seiner Kirchengeschichte ein längeres Kapitel gewidmet (4, 23; vgl. 4, 21), um so interessanter und wertvoller, als es zugleich die einzige Quelle über Dionysius darstellt, weil Hieronymus (De vir. ill. 27) ganz und gar auf Eusebius fußt.

Dionysius, so hebt Eusebius an, „hat seine gotthegeisterte Tätigkeit nicht bloß seinen eigenen Untergebenen, sondern auch Auswärtigen in reichem Maße zugewandt und um alle sich große Verdienste

erworben durch die Abfassung seiner katholischen Briefe an die Gemeinden" (*καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς*). Sieben solcher Briefe zählt Eusebius einzeln auf und deutet kurz den Inhalt eines jeden an. Wie es scheint, hat er eine geschlossene Sammlung dieser Briefe in Händen gehabt und in seiner Aufzählung die Reihenfolge dieser Sammlung beibehalten. Zum Schlusse bemerkt er: „Außer diesen Briefen ist noch ein anderer Brief des Dionysius vorhanden, an eine sehr gläubige Schwester namens Chrysophora gerichtet, welcher er gleichfalls in angemessener Weise passende geistige Nahrung reichte."

Dieser achte Brief war ein Privatschreiben und stand vermutlich nicht in der Sammlung der katholischen, d. h. an die gesamte Christenheit oder doch an zerstreute Gemeinden des christlichen Erdkreises gerichteten Briefe. Von sehr verschiedenen Seiten ward Dionysius gebeten, in kirchlichen Streitfragen das Wort zu ergreifen und Belehrung zu erteilen, und seine Antwortschreiben erfreuten sich eines so hohen Ansehens, daß Häretiker den Text zu fälschen versuchten. In seinem Briefe an Soter bzw. die Gemeinde zu Rom sagt Dionysius selbst: „Auf Bitten von Brüdern habe ich Briefe geschrieben, und die Apostel des Teufels haben diese Briefe mit Unkraut angefüllt, indem sie einiges hinwegnahmen, anderes hinzusetzten" (Hist. eccl. 4, 23, 12). Es sind auch wohl sämtliche Briefe, bald mehr, bald weniger ausschließlich, der Verteidigung des kirchlichen Glaubens gegenüber häretischen Neuerungen gewidmet gewesen, wenngleich das Referat des Eusebius im einzelnen Zweifeln Raum läßt.

Die zwei ersten Briefe der Sammlung wandten sich an griechische Gemeinden. „Der eine ist an die Lacedämonier gerichtet und enthält eine Darlegung des rechten Glaubens und eine Mahnung zum Frieden und zur Einigkeit; der andere, an die Athener, ermuntert zum Glauben und zu einem den Vorschriften des Evangeliums entsprechenden Lebenswandel und führt aus, daß die Athener ihrer Pflicht sich nicht bewußt gewesen, ja beinahe von der rechten Lehre (*τοῦ λόγου*) abgefallen seien" (Eus. 4, 23, 2). Bei diesem zweiten Briefe bleibt Eusebius einen Augenblick stehen, um einige Notizen zur Geschichte der Gemeinde zu Athen auszuheben. Dionysius bezeugte auch, daß der aus der Apostelgeschichte (17, 34) bekannte Dionysius Areopagita zum ersten Bischof von Athen bestellt worden war. Der dritte Brief war nach Kleinasien, und zwar nach Nikomedien gegangen, und in diesem Briefe hatte Dionysius „die Häresie Marcions bekämpft und die Richtschnur der Wahrheit zur Geltung gebracht" (*τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι*, 4, 23, 4). In einem vierten Briefe, an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta, spendete Dionysius dem eifrigen und erfolgreichen Wirken des Bischofs Philippus von Gortyna Worte der Anerkennung und empfahl zugleich Behutsamkeit vor den Verführungskünsten der Häretiker. Auch unter diesen Häretikern werden

zunächst Marcioniten verstanden sein. Philippus von Gortyna hat, wie früher bemerkt (§ 30, 5), selbst eine Streitschrift gegen Marcion verfaßt. Die zwei folgenden Briefe erörterten Fragen, welche wohl mit der montanistischen Bewegung im Zusammenhang standen. Ein Brief an die Gemeinde zu Amastris und die übrigen Gemeinden in Pontus handelte nämlich über Ehe und Enthaltsamkeit und stellte die Bitte, alle diejenigen, welche von irgend einem Falle oder Vergehen oder häretischen Irrtum sich bekehrten, freundlich wieder aufzunehmen. Und in einem Briefe an die Gemeinde zu Knossus auf Kreta mahnte Dionysius den dortigen Bischof Pinytus, „in Betreff der Enthaltsamkeit keine zu schwere Last als unerläßliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen“ (4, 23, 7). Am längsten verweilt Eusebius bei dem siebten Briefe an die Gemeinde zu Rom bzw. an Papst Soter, in welchem Dionysius allem Anscheine nach für Liebesgaben gedankt und das Begleitschreiben beantwortet hat. Aus diesem Briefe teilt Eusebius vier Stellen mannigfachen Inhaltes im Wortlaute mit (4, 23, 10—12 und 2, 25, 8), darunter das goldene Zeugnis über den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom (§ 11, 2).

Endlich hatte in die Briefsammlung des hl. Dionysius auch ein Schreiben an Dionysius Aufnahme gefunden. Nach Erwähnung des sechsten Briefes, durch welchen Bischof Pinytus ersucht wurde, in Betreff der Enthaltsamkeit keine zu hohen Anforderungen an die Brüder zu stellen, fährt Eusebius fort: „In der Antwort auf diesen Brief spricht Pinytus Dionysius seine Hochachtung und seinen Beifall aus, mahnt ihn dann aber seinerseits, nunmehr auch einmal festere Kost zu reichen und demnächst seine Gemeinde mit einem kräftigeren Schreiben zu nähren, damit sie nicht, wenn sie immer nur milchartige Lehre hörten, durch diese Kinderpflege unvermerkt erschlafften. In diesem Briefe spiegelt sich wie in einem sorgfältig ausgeführten Gemälde die Rechtgläubigkeit des Bischofs Pinytus, seine Sorge für das Wohl seiner Untergebenen, seine Gewandtheit in der Rede und seine Einsicht in die göttlichen Dinge“ (4, 23, 8). Der Bischof von Knossus scheint also strengeren Anschauungen gehuldigt zu haben als der Bischof von Korinth. Jedenfalls im Hinblick auf diesen Brief hatte Eusebius vorher schon Pinytus unter den Kirchenschriftstellern der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts namhaft gemacht (4, 21), und dank den Anführungen des Eusebius hinwiederum hat Pinytus auch einen Platz in dem Kataloge des hl. Hieronymus erhalten (De vir. ill. 28).

Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 175—201: „BB. Dionysius et Pinytus“. Möglicherweise sind dem Briefe des hl. Dionysius an die Gemeinde zu Knossus zwei kurze Sätze entnommen, welche in den „Sacra Parallela“ des Damaszeners unter dem Namen des hl. Ignatius von Antiochien eingeführt werden, in den Ignatianischen Briefen aber, den echten wie den un-

echten, nicht vorkommen (bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den ‚Sacra Parallela', Leipzig 1899, 28). Diese Sätze nämlich, „Bürde niemand das Joch der Jungfräulichkeit auf" usw., „Die jungen Leute laß heiraten" usw., berühren sich fast überraschend nahe mit dem Regest des genannten Briefes bei Eusebius, laut welchem Pinytus gemahnt wurde, „in Betreff der Enthaltsamkeit keine zu schwere Last als unerläßliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen". Vgl. über Dionysius Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 235 f; 785; 2, 1, 313; über Pinytus ebd. 1, 237.

6. Serapion von Antiochien. — Über Serapion von Antiochien sind wir wiederum hauptsächlich durch Eusebius unterrichtet. Serapion war der achte Bischof von Antiochien, bestieg den Bischofsstuhl unter Kaiser Commodus (Eus., Chron. ad a. Abr. 2209; Hist. eccl. 5, 19, 1 22) und erlebte noch die Christenverfolgung unter Kaiser Septimius Severus (Hist. eccl. 6, 11, 4; 6, 12, 1). de Buck berechnet die Dauer der bischöflichen Wirksamkeit Serapions auf 190 bis 211, Harnack auf 190/191—211/212[1].

Eusebius berichtet über das Wirken Serapions nur insoweit, als dasselbe sich auf literarischem Gebiete bewegte (a. a. O. 6, 12). Folgende Schriften von der Hand Serapions seien zu seiner Kenntnis gekommen: ein Brief an einen gewissen Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung vom Christentum zum jüdischen Aberglauben abgefallen war, ein Brief an die kirchlichen Männer Pontius und Karikus, andere Briefe an verschiedene Persönlichkeiten und ein Brief an die Christengemeinde zu Rhossus (in der Nähe von Antiochien) über das Petrusevangelium. Es sei wahrscheinlich, fügt Eusebius bei, daß Serapion noch mehr Schriften hinterlassen habe. Aus dem Briefe über das Petrusevangelium hebt der Kirchenhistoriker eine längere Stelle aus, welche in jüngster Zeit, nachdem Bouriant 1892 ein Fragment des Petrusevangeliums herausgegeben hatte, sehr lebhaft erörtert worden ist. Serapion erklärt, die Lektüre der apokryphen Schrift, welche bei doketisch gesinnten Christen zu Antiochien und zu Rhossus sich besonderer Wertschätzung erfreute, verbieten zu müssen, weil ihr Inhalt dem Doketismus Vorschub leiste, ein Urteil, welches durch das neuentdeckte Fragment bestätigt wurde (s. § 42, 5). Der Brief an Pontius und Karikus war nach einer anderweitigen Mitteilung desselben Gewährsmannes (5, 19) der Bekämpfung des Montanismus gewidmet, und als Anhang war demselben das Sendschreiben des Bischofs Apollinaris von Hierapolis gegen den Montanismus beigegeben (vgl. § 21).

Hieronymus (De vir. ill. 41) hat seine Nachrichten über Serapion aus Eusebius herübergenommen. Dagegen muß die Notiz bei Sokrates

[1] de Buck in „Acta SS. Oct." 13, 248 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 208 ff.

(Hist. eccl. 3, 7), Serapion sei in seinen Schriften für den Glauben eingetreten, daß Jesus Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe, auf eine andere, nicht mehr zu identifizierende Quelle zurückgeführt werden. Die sagenhaften Angaben der syrischen „Doctrina Addaei" über Serapion[1] beweisen nur, daß Serapions Name wenigstens in der syrischen Kirche noch lange in frischer Erinnerung blieb.

Die Zeugnisse des Altertums sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 447—462; Migne, PP. Gr. 5, 1371—1376. Vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus, Leipzig 1878, 45 ff 62. Ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 503 f 763; 2, 1, 208 ff. V. de Buck in „Acta SS. Oct." 13, Paris. 1883, 248—252. Siehe auch die § 42, 5 verzeichnete Literatur über das Petrusevangelium, insbesondere Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 742 ff; ders., Das Evangelium des Petrus, Erlangen 1893, 2 ff 76 f.

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Literatur.

§ 34. Vorbemerkungen.

Eine dritte Gruppe kirchlicher Schriftwerke des 2. Jahrhunderts ist im Gegensatze zu der apologetischen und der polemischen oder antihäretischen Literatur an früherer Stelle (§ 6) als innerkirchliche Literatur bezeichnet worden. Die unterscheidende Eigentümlichkeit dieser Literaturgattung liegt eben darin, daß sie nicht dem Kampfe mit nichtchristlichen oder nichtkirchlichen Gegensätzen, sondern den eigenen Bedürfnissen der Kirche selbst, seien es nun bleibende, seien es nur vorübergehende Bedürfnisse, entsprungen ist. Dieselbe bildet also ihrer Aufgabe und ihrem Gegenstande nach die Fortsetzung der urkirchlichen Literatur, welche den Zwecken der Belehrung und Erbauung der Gläubigen dienen wollte, zeigt jedoch begreiflicherweise schon eine reichere Entfaltung und Verzweigung und läßt bis zu einem gewissen Grade bereits die verschiedenen Richtungen erkennen, nach welchen später die positiv-theologische Literatur der Kirche sich entwickeln sollte. Indessen muß auf eine nähere Charakteristik dieser innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts wegen der Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Quellen verzichtet werden. Es erübrigen von dieser Literatur, ganz ähnlich wie von der antihäretischen Literatur, nicht sowohl Schriften als vielmehr nur Schriftentitel, Titel überdies, deren bloße Übersetzung bereits Schwierigkeiten bietet.

[1] The Doctrine of Addai, the apostle. By G. Phillips, London 1876, S. 52 des syrischen Textes, S. 50 der englischen Übersetzung. Diese „Doctrina Addaei" wird § 43, 11 näher besprochen werden.

Nicht wenige solcher Schriftentitel wurden vorhin schon in den Abschnitten über die apologetische und die antihäretische Literatur namhaft gemacht; vor allem wäre zu erinnern an die „katechetischen Schriften" des Bischofs Theophilus von Antiochien (§ 23, 3) und an des hl. Irenäus „Buch verschiedener Reden" (§ 31, 4 i). Hier kommen zunächst drei Schriftstücke in Betracht, welche oben (§ 7) aus dem Kreise der urkirchlichen Literatur ausgeschlossen worden sind: die unter dem Namen des zweiten Klemensbriefes gehende Predigt, der „Hirt" des Hermas, ein Mahnruf zur Buße in visionärer Einkleidung, und des Papias von Hierapolis „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn", wohl der erste exegetische oder biblisch-theologische Versuch größeren Umfanges von kirchlicher Seite, wenngleich freilich die erhaltenen Trümmer des Werkes nicht ausreichen, einen Einblick in die Anlage des ursprünglichen Baues zu gewähren. An Papias von Hierapolis läßt sich noch ein anderer Kleinasiate, Melito von Sardes, anschließen, welcher eine lange Reihe von Schriften hinterlassen, auch als Apologet und als Antihäretiker sich Verdienste erworben, hauptsächlich aber, soweit anders die Titel ein Urteil gestatten, mit innerkirchlichen oder positiv-theologischen Fragen und Gegenständen sich befaßt hat. Von der kirchlichen Poesie des 2. Jahrhunderts, die sich übrigens in bescheidenen Ansätzen erschöpft zu haben scheint, liegt in der metrischen Grabschrift des Abercius eine denkwürdige Probe vor. Und endlich sind noch die Urkunden aus den Tagen des Osterstreites zu berücksichtigen, durch welchen die Christenheit zu Ende des 2. Jahrhunderts in so große Aufregung versetzt wurde.

Ihrer Unvollständigkeit ist diese Aufzählung sich wohl bewußt. Der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts könnten und müßten auch einige, zum Teil sogar noch genauer bekannte, neutestamentliche Apokryphen zugewiesen werden, insbesondere das Protevangelium Jakobi und die Akten des Apostels Paulus, zugleich vielleicht die ersten Anfänge der historisch-theologischen oder doch der hagiographischen Literatur. Allein zweckmäßiger wird es sein, diese Schriften in Verbindung mit den übrigen Apokryphen vorzuführen. Den gleichen Anspruch, zu der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts gerechnet zu werden, dürften die ältesten Märtyrerakten erheben, das Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende ihres Bischofs Polykarpus, die Acta SS. Justini et sociorum, Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices usw. Allein es wird sich mehr empfehlen, an einer späteren Stelle auch die Märtyrerakten als eine besondere Klasse von Literaturwerken im Zusammenhange zu besprechen.

Zu poetischen Versuchen scheint man sich kirchlicherseits im 2. Jahrhundert, wie bemerkt, nur in vereinzelten Fällen aufgeschwungen zu haben. Justin der Märtyrer veröffentlichte eine Schrift unter dem Titel „Psalter" (§ 18, 9 g); Irenäus zitierte ein polemisches Gedicht auf den Valentinianer

Markus (§ 30, 6 zum Schluß); weitere Zeugnisse bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 795 ff; J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen², Paderborn 1881, 21 ff. Preuschen glaubt einen „Hymnus", welchen Grenfell und Hunt in der Amherstschen Papyrussammlung auffanden (Grenfell and Hunt, The Amherst Papyri, Part 1, London 1900, 23 ff), der Form nach ein alphabetisches Akrostichon, dem Inhalte nach mehr Mahnrede als Lobgesang, in das 2. Jahrhundert verweisen zu dürfen; s. E. Preuschen, Ein altchristlicher Hymnus: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 2, 1901, 73—80. Nach Harnack wäre dieses Gedicht „ein zur Einprägung bestimmtes Tauflied" aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; s. Harnack, Zu den Amherst-Papyri: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1900, 986 f. Vgl. auch K. Krumbacher in „Byzant. Zeitschr." 10, 1901, 331—333.

§ 35. Papias von Hierapolis.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.)

1. Lebensverhältnisse. — Eine außergewöhnlich heiß umstrittene Persönlichkeit ist Bischof Papias von Hierapolis. Der Streit über seine Lebensverhältnisse, insbesondere seine Beziehungen zum Apostel Johannes, reicht zurück in die Tage des Eusebius, und der Streit über die Fragmente seines Werkes, insbesondere seine Angaben in Betreff der Evangelien, wird wohl niemals mehr verstummen. Es empfiehlt sich, von seinen Lebensverhältnissen auszugehen und wenigstens die wichtigsten Zeugnisse des Altertums kurz vorzuführen.

Daß Papias[1] Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien war, wird von Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2122; Hist. eccl. 3, 36, 2) bezeugt, von Hieronymus (De vir. ill. 18) und manchen Späteren wiederholt und von niemand bezweifelt. Irenäus hat Papias nicht als Bischof bezeichnet; er nennt ihn „einen Hörer des Johannes, einen Freund des Polykarpus, einen Mann des grauen Altertums" (*Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ*, Adv. haer. 5, 33, 4), und unter Johannes muß nach dem Zusammenhange notwendig der Apostel Johannes verstanden sein. Dementsprechend gibt Hieronymus Papias den Ehrentitel „Joannis auditor" (De vir. ill. 18) oder „auditor evangelistae Joannis" (Ep. 75, ad Theodoram, 3). Auch Eusebius hatte in seiner Chronik (a. a. O.) Papias als Hörer (*ἀκουστής*) des Theologen und Apostels Johannes gelten lassen, behauptete aber in seiner Kirchengeschichte (3, 39), die Angabe des hl. Irenäus könne nicht zutreffen, weil Papias selbst in der Vorrede seines Werkes keineswegs sage, er sei Hörer und Augenzeuge der heiligen Apostel gewesen, vielmehr ausdrücklich berichte, daß er die Lehren des Glaubens von den Schülern der Apostel (*παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων*) empfangen habe. Zum

[1] *Παπίας* oder *Παππίας* scheint in Phrygien und seiner Umgebung wenigstens in römischer Zeit ein gar nicht ungewöhnlicher Name gewesen zu sein; siehe Hatch in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." usf. 12, 1911, 83.

Beweise dessen läßt Eusebius die Worte des Papias folgen, und in diesen Worten kommt der Name Johannes zweimal vor, das erste Mal in Verbindung mit andern Apostelnamen, das zweite Mal in Verbindung mit dem Namen Aristion. Eusebius schließt daraus, es habe in Kleinasien zwei Jünger des Herrn mit Namen Johannes gegeben, den Evangelisten und einen Presbyter. Der letztere, fügt er alsbald bei, möge der Verfasser der Apokalypse sein (welche Eusebius im Widerspruch mit der kirchlichen Überlieferung dem Evangelisten Johannes absprechen will). Der letztere sei aber jedenfalls der Johannes, welchen Papias gehört habe und welchen er im Verlaufe seines Werkes häufig zu Worte kommen lasse.

Diese Ausführung des Eusebius unterliegt den gewichtigsten Bedenken. Erstens wiegt die Autorität des hl. Irenäus sehr schwer. Zweitens weiß, abgesehen von Papias, auch nicht ein einziger Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte etwas von einem Presbyter Johannes, welcher von dem Apostel Johannes zu unterscheiden wäre [1]. Drittens ist die Schlußfolgerung des Eusebius in den Worten des Papias selbst nicht ausreichend begründet. Die Worte lauten: „Kam einmal einer zu mir, der mit den Presbytern (*τοῖς πρεσβυτέροις*) umgegangen war, so frug ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter (*τῶν πρεσβυτέρων*): *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.*“ Die Presbyter sind augenscheinlich die Apostel, und Eusebius selbst kann nicht umhin, dieser Auffassung beizupflichten, indem er bemerkt, Papias bekenne, die Reden der Apostel (*τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους*) von denjenigen, welche mit denselben umgegangen waren, empfangen zu haben (3, 39, 7). Folglich ist „der Presbyter Johannes“ der Apostel Johannes, und im Unterschiede von ihm wird Aristion nicht Presbyter, sondern nur Jünger des Herrn genannt, weil er eben kein Apostel ist. Auffällig ist nur, daß der Presbyter Johannes zweimal erwähnt wird. Haußleiter [2] machte den Vorschlag, die Worte

[1] Dionysius von Alexandrien hat einmal auf der Suche nach einem Verfasser der Apokalypse, welche auch er nicht als Werk des Evangelisten anerkennen wollte, die Vermutung ausgesprochen, es möge in Kleinasien, und zwar zu Ephesus, zwei Johannes gegeben haben. Er will aber eben nur eine Vermutung äußern (*οἶμαι*); er ist sich wohl bewußt, von aller Tradition verlassen zu sein; er kann nur sagen: „Es heißt (*φασιν*), in Ephesus seien zwei Grabmäler gewesen, welche beide ‚Johannesgrabmal‘ hießen“ (Dion. Alex. bei Eus., Hist. eccl. 7, 25, 16). Eusebius unterläßt es nicht, diese Worte des hl. Dionysius als Stütze für seine Schlußfolgerung zu verwerten (a. a. O. 3, 39, 6). Es liegt aber auf der Hand, daß der Hinweis auf zwei Johannesgrabmäler nichtssagend ist. Ohne Zweifel hat es in Ephesus viele Johannes gegeben und auch viele Johannesgrabmäler.

[2] Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik: Theol. Literaturblatt 1896, 465–468. Trotz der scharfsinnigen Begründung trage ich Bedenken, der

ἤ τί Ἰωάννης als eine spätere Glosse zu tilgen. Indessen läßt sich, unter Voraussetzung einer gewissen Nachlässigkeit des Ausdrucks, die Wiederholung des Namens Johannes auch aus den besondern persönlichen Beziehungen des Berichterstatters zu diesem Apostel erklären. Sehr wahrscheinlich will Papias selbst durch das Präsens λέγουσιν, im Gegensatze zu dem vorher gebrauchten Aorist εἶπεν, andeuten, daß Aristion und der Presbyter Johannes sich damals, als er seine Nachforschungen anstellte, noch unter den Lebenden befanden, während die andern Presbyter bereits heimgegangen waren. Dazu paßt vortrefflich die Mitteilung des Eusebius, daß Papias gerade Aristion und den Presbyter Johannes häufig als Gewährsmänner eingeführt habe.

Aber mehr noch! Eusebius gründet seinen Widerspruch gegen Irenäus auf den angeführten Satz der Vorrede des Werkes des Papias, läßt aber einen andern, wenige Zeilen vorher in derselben Vorrede stehenden Satz bei seiner Auslegung des späteren Satzes völlig außer acht. Papias hatte schon ausdrücklich bemerkt, daß er mit einzelnen Presbytern oder Aposteln auch persönliche Fühlung besessen, persönlichen Umgang gepflogen: ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα. Papias ist auf zwiefachem Wege zur Kenntnis der Überlieferungen der Presbyter gelangt: manches hat er aus dem Munde der Presbyter selbst gehört, anderes hat er durch Erkundigungen bei Schülern der Presbyter in Erfahrung gebracht.

Die Einrede des Eusebius gegen das Zeugnis des hl. Irenäus dürfte sich demnach als völlig verfehlt erweisen. Der Bibelkritiker hat dem Historiker das Auge getrübt. Eusebius hat mit Freuden nach einem Strohmanne gegriffen, welcher sich als den Verfasser der Apokalypse ausgeben ließ. Umsonst betont Harnack[1], Eusebius habe seine Quellen gründlich gelesen. Im vorliegenden Falle hat er seine Quelle wörtlich angeführt und damit dem Leser selbst ein Urteil ermöglicht. Zu bedauern bleibt, daß Hieronymus auf eine Nachprüfung verzichtet und die Sage von den zwei Johannes auch in die abendländische Literatur verpflanzt hat (apparet in ipso catalogo nominum, alium esse Joannem qui inter apostolos ponitur et alium seniorem Joannem quem post Aristionem enumerat, sc. Papias, De vir. ill. 18). Mehr noch zu bedauern ist, daß namentlich in Schriften, welche sich mit der Einleitung in das Neue Testament befassen, der Presbyter Johannes auch heute noch sein Spiel treibt. Und welches Spiel! Im Tone des Historikers weiß Harnack[2] zu erzählen: nicht der Zebedäide

Vermutung Haußleiters mich anzuschließen, weil die Glosse schon in voreusebianischer Zeit in den Text des Werkes des Papias eingedrungen sein müßte. Auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2^3, 1907, 222, erklärt Haußleiters Emendation des Textes für gewagt und für entbehrlich.

[1] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 657. [2] Ebd. 2, 1, 679 693 698.

Johannes, sondern „der Presbyter Johannes hat gegen Ende der Regierung Domitians die Apokalypse herausgegeben und in dem Menschenalter zwischen ca 80 und ca 110 das Evangelium und die Briefe geschrieben", „er hat auch die griechischen Übersetzungen eines hebräischen Evangeliums des Matthäus in den Kreis seiner Anordnungen hineingezogen", er hat auch „an dem Markusevangelium eine superiore, wohlwollende und sicher klingende Kritik geübt". Dieser Presbyter Johannes hat gar nicht existiert[1].

Das sog. Chronicon paschale läßt Papias zu Pergamum den Märtyrertod erleiden, und zwar um dieselbe Zeit, um welche Polykarpus zu Smyrna starb[2]. Diese Nachricht ist jedoch ohne Zweifel aus einer Namensverwechslung geflossen und auf Eus., Hist. eccl. 4, 15, 48 zurückzuführen. Dem Namen *Πάπυλος* bei Eusebius ist durch den Chronisten oder einen Abschreiber irrtümlich der Name *Παπίας* oder *Παππίας* substituiert worden. Von größerem Gewichte ist es, daß auch Photius Papias einen Märtyrer nennt (*μάρτυρα*, Bibl. cod. 232). Gleichwohl bleibt die Berechtigung dieses Titels bei dem Schweigen der Alten sehr zweifelhaft.

Sichere Anhaltspunkte zu einer näheren Umgrenzung der Lebenszeit des alten Bischofs liegen nicht vor. Da er den Apostel Johannes gehört und andere unmittelbare Jünger des Herrn gekannt hat, so wird seine Geburt noch ziemlich tief in das 1. Jahrhundert hinein zu verlegen sein.

E. H. Hall, Papias and his contemporaries: A study of religious thought in the second century, Boston 1899, 12°. B. W. Bacon, Date and Habitat of the Elders of Papias: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 12, 1911, 176 bis 187. Über das im Texte besprochene Fragment aus der Vorrede des Werkes des Papias (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 3—4) im besondern handeln u. a. W. Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius, Kirchengesch. 3, 39, 3—4, eingehend exegetisch untersucht, Gießen 1874, 8°. C. L. Leimbach, Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr Weiffenbach, Gotha 1875, 8°. W. Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach: Jahrbb. f. protest. Theol. 3, 1877, 323—379 406—468. H. Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragmentes: ebd. 5, 1879, 365—384 537—576. H. Holtzmann, Papias und Johannes: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 23, 1880, 64—77. H. Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, 27—51: „Das Papiasfragment (Eus., Hist. eccl. 3, 39) über den Presbyter Johannes". Th. Mommsen, Papianisches: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 156—159. J. Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, 8°.

Aristion der Jünger des Herrn ist nur aus Papias bzw. Eusebius bekannt. Papias selbst erklärt, daß er auch nach dem, was Aristion sage,

[1] So auch Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, 41 ff.

[2] Chron. pasch., ed. Dindorf 481; Migne, PP. Gr. 92, 628.

Umfrage hielt, und Eusebius bezeugt, daß Papias zu wiederholten Malen über Erzählungen und Überlieferungen Aristions berichtete (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 4 7 14). Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Aristion zu den Presbytern gehört, von welchen Irenäus Aussprüche mitteilt (s. § 13, 3). Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 217 ff. Erst in den letzten Jahrzehnten ist Aristion häufiger genannt worden. In einer armenischen Evangelienhandschrift vom Jahre 989, welche aus viel älterer Vorlage geflossen sein will, ist hinter Mk 16, 8 ein Raum für zwei Zeilen freigelassen und hierauf erst folgt Mk 16, 9—20 unter der Aufschrift „Aristons des Presbyters". Der Name „Aristion" wird in der armenischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius durch „Ariston" wiedergegeben. Conybeare hat auf jene Handschrift aufmerksam gemacht und im Anschluß an sie Aristion als den Autor der zwölf letzten Verse des Markusevangeliums bezeichnet. F. C. Conybeare, Aristion, the author of the last twelve verses of Mark: The Expositor 1893, Oct., 241—254; vgl. ebd. 1895, Dec., 401—421. Er hat viele Zustimmung gefunden. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 698, versichert mit Bestimmtheit: „In dem εὐαγγέλιον τετράμορφον steckt, wenn auch in bescheidenen Grenzen, der Presbyter Aristion ebenso wie sein größerer Genosse, der Presbyter Johannes." Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2^3, 1907, 236, hält wenigstens die Verse Mk 16, 14—18 für eine Erzählung Aristions, welche Papias in seinem Werke angeführt habe. Belser, Einleitung in das Neue Testament ^{2}, Freiburg i. Br. 1905, 102, ist nicht abgeneigt, Aristion als den Autor des ganzen Markusschlusses anzusehen. Jedenfalls würde Aristion nur durch eine mündliche Erzählung oder Überlieferung an dem Markusschluß beteiligt sein können. Von einer schriftstellerischen Tätigkeit Aristions darf, mit Rücksicht auf das Schweigen des Altertums, nicht die Rede sein. Über die auf die Verwandtschaft des Markusschlusses mit dem Hebräerbriefe gegründete These J. Chapmans: „Aristion, author of the Epistle to the Hebrews": Revue Bénéd. 22, 1905, 50—64, werden künftige Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament voraussichtlich sehr schnell hinweggehen. Und in dem Streite um den Markusschluß werden schließlich wohl die Verteidiger der Echtheit und Ursprünglichkeit der zwölf Verse Sieger bleiben.

2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn. — Papias ist Verfasser eines fünf Bücher umfassenden Werkes unter dem Titel „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn". Irenäus spricht nur von fünf Büchern des Papias (πέντε βιβλία, Adv. haer. 5, 33, 4). Eusebius teilt auch die Aufschrift mit: Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις (Hist. eccl. 3, 39, 1); Hieronymus übersetzt: „Explanatio sermonum Domini" (De vir. ill. 18). Als gleichbedeutend mit dem Worte ἐξηγήσεις gebrauchte Papias selbst zu Eingang seines Werkes das Wort ἑρμηνεῖαι (s. Eus. 3, 39, 3). Heute liegen nur noch einige wenige Bruchstücke des Werkes in Form von Zitaten oder Referaten vor. Irenäus hat eine bzw. zwei Stellen über das tausendjährige Reich Christi auf Erden angeführt (a. a. O. 5, 33, 3—4), hat aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei andern Anlässen stillschweigend aus Papias geschöpft[1].

[1] Seine Mitteilungen über Aussprüche der „Presbyter in Asien, welche noch den Johannes und die andern Apostel gesehen haben", hat Irenäus aber nicht dem Werke des Papias entnommen. Siehe oben § 13, 3, S. 170.

Vielleicht hat auch Hippolytus ohne Angabe seiner Quelle des Papias Werk benutzt[1]. Eusebius hat das 39. Kapitel des dritten Buches der Kirchengeschichte Papias und seinem Werke gewidmet und Notizen mannigfachen Inhaltes, insbesondere auch Bemerkungen über die zwei ersten Evangelien ausgehoben. Hieronymus (a. a. O.) gibt eine Auswahl aus den Mitteilungen des Eusebius und läßt deutlich durchblicken, daß er des Papias Werk selbst nicht gekannt hat. Ein paar kleine Zitate oder Referate in der verlorengegangenen Kirchengeschichte des Philippus Sidetes sind durch die Vermittlung eines späteren Exzerpisten erhalten geblieben. Jüngere oder zweifelhafte Spuren des Werkes dürfen hier übergangen werden. Rätselhaft ist ein lateinischer „Papias" in mittelalterlichen Bücherkatalogen. In einem 1341 verfaßten Kataloge der Bibliothek des Cistercienserklosters Stams in Tirol findet sich der Vermerk „Papias cum sermonibus diversis", und in einem Kataloge der Bibliothek des Cistercienserstiftes Heiligenkreuz in Niederösterreich vom Jahre 1374 erscheint ein Band mit der Aufschrift „Papias"[2]. Bickell zweifelte nicht daran, daß unter „Papias" eine lateinische Übersetzung der Erklärungen von Aussprüchen des Herrn zu verstehen sei; ich möchte eher glauben, daß es sich um den lateinischen Grammatiker Papias vom Jahre 1053 gehandelt hat. Von einer lateinischen Übersetzung des alten Papias ist schlechterdings nichts bekannt, abgesehen etwa davon, daß Hieronymus sich veranlaßt sah, dem Gerüchte entgegenzutreten, er habe „sanctorum Papiae et Polycarpi volumina" übersetzt (Ep. 71. ad Lucin., 5).

Immerhin dankenswerten Aufschluß über die Bedeutung des Titels und den Gegenstand des Werkes bieten die von Eusebius (Hist. eccl. 3, 39, 3—4) aufbewahrten Sätze der Vorrede. „Ich werde aber keinen Anstand nehmen", schrieb Papias, „dir[3] auch alles das, was ich einst von den Presbytern gut gelernt und fest dem Gedächtnisse eingeprägt habe, mit den Erklärungen zusammenzustellen (*συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις*), indem ich die Wahrheit desselben verbürge. Denn ich habe mich nicht, wie die meisten tun, an diejenigen gehalten, welche viele Worte machen, sondern an diejenigen, welche die Wahrheit lehren, auch nicht an diejenigen, welche fremdartige Gebote, sondern an diejenigen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und der Wahrheit selbst entquillenden Gebote vortragen. Kam aber einmal einer zu mir, der mit den Presbytern umgegangen war, so frug ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter. . . . Denn ich

[1] Vgl. Zahn, Forschungen usf. 6, 1900, 128 A. 2.

[2] Über den ersteren Katalog s. G. Bickell in „Zeitschr. f. kath. Theol." 3, 1879, 799 ff; über den letzteren G. Meier in „Archiv f. österreichische Geschichte" 90, 1901, 409.

[3] Dem Wörtchen *σοί* ist zu entnehmen, daß das Werk einem einzelnen gewidmet war.

glaubte nicht, daß das aus Büchern zu Erlernende (*τὰ ἐκ τῶν βιβλίων*) mir so nutzbringend sein würde wie das der lebenden und bleibenden Stimme zu Entnehmende (*τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*)." Aus diesen Sätzen erhellt[1], daß die Aussprüche des Herrn, welche Papias zu erklären unternahm, nicht bloß den schriftlich vorliegenden Evangelien, sondern auch der mündlichen Überlieferung entnommen waren. Es war also nicht ein Kommentar zu den Evangelien, was ihm vorschwebte[2]. Wohl aber waren es die Evangelien, welche ihm in erster Linie den zu behandelnden Stoff lieferten. Er trägt kein Bedenken, auch (*καί*) das, was ihm auf dem Wege mündlicher Überlieferung zugeflossen ist, seinem Werke einzuverleiben, weil er überzeugt ist, daß auch dieses Material als probehaltig, echt und zuverlässig, gelten darf. Die große Masse der Aussprüche aber hat er aus den evangelischen Darstellungen geschöpft, und die Reinheit und Lauterkeit dieser Hauptquelle brauchte kaum näher beleuchtet zu werden. Ohne Zweifel handelte Papias selbst vor der angeführten Stelle von den Evangelien als dem nächstliegenden Fundorte von Aussprüchen des Herrn, und aus diesem Zusammenhang mögen die Angaben über die zwei ersten Evangelien stammen, welche Eusebius seinem Bericht einflocht. Dieselben sind auch für die in Rede stehende Frage insofern von Bedeutung, als sie zeigen, daß Papias die Evangelien bzw. ihren Inhalt schlechtweg *τὰ λόγια* (*τὰ κυριακά*) genannt hat. Die Lehrvorträge des hl. Petrus, auf welchen das Markusevangelium beruht, betrafen die *κυριακοὶ λόγοι* (Eus. 3, 39, 15), und Matthäus brachte in hebräischer Sprache *τὰ λόγια* zur Darstellung (ebd. 3, 39, 16). In ähnlicher Weise hat Papias sein eigenes Werk a potiori betitelt. Auch in diesem Werke war nicht bloß von Reden, sondern auch von Taten des Herrn die Rede. Es ist als selbstverständlich vorauszusetzen, daß Papias die geschichtliche Umrahmung, in welcher die Aussprüche des Herrn überliefert waren, nicht unberücksichtigt ließ, und auch die noch erhaltenen Fragmente bezeugen schon zur Genüge, daß er als Belege und Illustrationen zu Worten Jesu Tatsachen der apostolischen Zeit heranzog[3].

[1] Vgl. namentlich Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 2, 849 ff.

[2] Noch viel weniger natürlich ein Kommentar zum Matthäusevangelium im besondern oder zu einem angeblichen Urmatthäus. Schon deshalb entbehrt die Vermutung Nestles, die Fünfteilung des Werkes des Papias stehe in Zusammenhang mit einer vermeintlichen „Fünfteilung der Herrnreden" im Matthäusevangelium, aller und jeder Wahrscheinlichkeit; s. E. Nestle, Die Fünfteilung im Werke des Papias und im ersten Evangelium: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 1, 1900, 252—254. Aber beachtenswert bleibt die Fünfzahl der Bücher doch. Auch Hegesippus und Irenäus haben gerade fünf Bücher geschrieben.

[3] Die in den Fragmenten erwähnten Tatsachen sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. 1, 2, 854 f.

Einen brauchbaren Wink in Betreff der Abfassungszeit des Werkes scheint die Angabe bei Philippus Sidetes zu enthalten, laut welcher Papias berichtete, die durch Christus von den Toten Auferweckten hätten bis in die Zeit Hadrians hinein gelebt (ἕως Ἁδριανοῦ ἔζων). Aber diese Angabe ist sehr wahrscheinlich als unzutreffend, weil auf einer Verwechslung des Papias mit dem Apologeten Quadratus beruhend, abzuweisen[1]. Nichtsdestoweniger dürfte des Papias Werk allerdings während der Jahre 117—138 geschrieben worden sein. Mit Rücksicht darauf, daß Papias „Hörer des Johannes" war, empfiehlt es sich sehr, innerhalb der Zeit Hadrians stehen zu bleiben[2].

Auf Eusebius hat das Werk des Papias einen recht ungünstigen Eindruck gemacht. Dasselbe enthalte manches, was mehr dem Gebiete der Fabel angehöre (μυθικώτερα), und lehre insbesondere auch, aus Mangel an Verständnis für die figürliche Ausdrucksweise der apostolischen Darstellungen, ein mit der Auferstehung der Gerechten anhebendes tausendjähriges Reich Christi auf Erden[3]. Der Verfasser sei augenscheinlich ein sehr geistesbeschränkter Mann gewesen (σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν φαίνεται, Hist. eccl. 3, 39, 11—13)[4]. Es fehlen die Mittel, dieses Urteil zu prüfen. Jedenfalls aber hat Eusebius bei Papias einen strengeren Maßstab angelegt als bei manchen andern Schriftstellern der kirchlichen Vorzeit.

Unter den Fragmenten des Werkes haben insbesondere die von Eusebius (3, 39, 14—16) mitgeteilten Äußerungen über die zwei ersten Evangelien große Berühmtheit erlangt. Es sind eben die ältesten und wichtigsten Nachrichten, welche wir über diese Evangelien besitzen. Das erste Fragment lautet: „Auch dies sagte der Presbyter: Markus ist Dolmetscher des Petrus geworden und hat das, was von Christus, sei es geredet, sei es getan worden war, soweit er sich desselben erinnerte, genau aufgezeichnet, jedoch nicht der Ordnung nach." So weit reicht das Wort des Presbyters, d. i. jedenfalls des Presbyters oder Apostels Johannes. Papias seinerseits schließt

[1] Vgl. oben § 15, S. 185 f.

[2] Wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 656, das Werk auf 140 (145) bis 160 datiert, so geht er von der Voraussetzung aus, daß Papias nicht den Apostel, sondern den angeblichen Presbyter Johannes hörte. Ein triftiger Grund für die Datierung läßt sich freilich auch unter dieser Voraussetzung nicht beibringen. Zahn, Forschungen usf. 6, 112, welcher an der Richtigkeit des Zeugnisses des hl. Irenäus festhält, läßt das Werk etwa 125—130 entstanden sein.

[3] Über diesen Chiliasmus des Papias vgl. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 90 ff.

[4] Ein entgegenstehendes Urteil an anderer Stelle (Eus., Hist. eccl. 3, 36, 2), nach welchem Papias ein in allen Dingen überaus gelehrter und der Heiligen Schrift kundiger Mann gewesen wäre (ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων), ist längst als unechter Einschub erkannt worden.

folgende Erläuterung an: „Er (Markus) hatte nämlich den Herrn weder gehört noch begleitet, später aber hat er, wie ich schon sagte[1], den Petrus begleitet, welcher seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnisse einrichtete, nicht aber so, daß er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gab (*ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων*). Markus hat deshalb durchaus nicht gefehlt, wenn er so einiges aufzeichnete, wie er sich desselben erinnerte. Denn für eines hat er Sorge getragen: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich dabei einer Lüge schuldig zu machen." Das Wort des Presbyters sowohl wie die Erläuterung des Papias sind allem Anscheine nach gegen abfällige Beurteilungen des Markusevangeliums gerichtet. Daß beide von dem kanonischen Markusevangelium reden, sollte schon deshalb nicht mehr bezweifelt werden, weil Eusebius es ausdrücklich bezeugt. Auch der Sinn des Ausdruckes „Dolmetscher des Petrus", *ἑρμηνευτὴς Πέτρου*, kann nicht fraglich sein. Dolmetscher des Petrus ist Markus eben dadurch geworden, daß er die Lehrvorträge des Petrus weiteren Kreisen zugänglich machte, also in und mit der Abfassung seines Evangeliums.

Über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Matthäus bemerkte Papias: „Matthäus allerdings hat in hebräischer Sprache die Aussprüche zusammengestellt, es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er dazu im stande war" (*Ματθαῖος μὲν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*). Daß von dem kanonischen Matthäusevangelium die Rede sei, hat man im Anschluß an Eusebius ganz allgemein als selbstverständlich betrachtet, bis Schleiermacher (1832) den Finger auf das Wort *λόγια* legte, welches eine von dem Evangelium inhaltlich ganz verschiedene Schrift bezeichnen müsse. Seitdem geht die Spruchsammlung des Matthäus um oder gar eine Schrift des Matthäus unter dem Titel *λόγια*, eine angebliche Quelle der kanonischen Evangelien. Aber die Bedeutung der kurzen Ausdrucksweise war ja durch den Zusammenhang gegen jedes Mißverständnis sichergestellt. Wenn der Presbyter sagte, Markus habe *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* aufgezeichnet, so sagte Papias, Markus habe einiges aus den Lehrvorträgen des Petrus über die *κυριακοὶ λόγοι* aufgezeichnet. Die Übersetzungen, deren Papias gedenkt, sind nicht schriftliche Übersetzungen des Evangeliums, sondern mündliche Übersetzungen der in dem Evangelium enthaltenen Aussprüche. Diese Auffassung wird durch das Wort *ἕκαστος* gebieterisch gefordert. Es handelt sich um Christen, welche des Griechischen und des Hebräischen (Aramäischen) einigermaßen kundig

[1] Die frühere Stelle des Werkes, auf welche Papias mit *ὡς ἔφην* zurückverweist, hat Eusebius nicht mitgeteilt.

waren und nun in gottesdienstlichen Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden Perikopen des hebräischen Matthäusevangeliums, so gut es gehen wollte, in das Griechische übertrugen. So war es früher in Kleinasien gehalten worden (ἡρμήνευσε). Zur Zeit, da Papias schrieb, lag das hebräische Buch selbst in griechischer Übersetzung vor.

Die Überbleibsel des Werkes des Papias und die Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller über ihn sind zusammengestellt bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, Oxonii 1846, 3—44; Migne, PP. Gr. 5, 1255—1262; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 18, 1875, 231—270; de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist.: Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. 1 partis 2, ed. 2, Lipsiae 1878, 87 bis 104; Funk, Patr. apostol., ed. alt., 1, Tub. 1901, 346—375; Preuschen, Antilegomena[2], Gießen 1905, 91 ff 195 ff. — In den Worten des Eusebius, Hist. eccl. 2, 15 ein Zitat aus Papias, den Abfassungsort des ersten Petrusbriefes betreffend, zu erkennen, geht nicht an. Gegen Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2[3], 20, siehe Harnack, Pseudopapianisches: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 159—166. — Die fünf Stücke unter des Papias Namen bei Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, 155—161 (drei armenische, ein lateinisches und ein griechisches Stück) boten kaum etwas Neues; die drei ersten Stücke, „ex Papia et Hippolyto", sind aus Hippolytus, De Antichristo cc. 4 46 f 59 f. — Die kleinen Bruchstücke bei C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 2, 1888, 165—184, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Vgl. zur Kritik derselben Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, 95—101. — Über zwei syrische Papiaszitate, die freilich inhaltlich auch nichts Neues bringen, berichtete A. Baumstark in „Oriens Christianus" 2, 1902, 352—357.

Kommentare zu den Fragmenten lieferten u. a. Fr. Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien: Theologische Studien und Kritiken 1832, 735—768; wieder abgedruckt in Schleiermachers Sämtlichen Werken, Berlin 1835 ff, Abt. 1, Bd 2, 361—392. Th. Zahn, Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien: Theol. Studien und Kritiken 39, 1866, 649 bis 696. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 2, 1889, 849—903; 2, 2, 1892, 790—797. Ders., Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 109—157. Zahn ist jedenfalls der zuverlässigste Führer in dem Labyrinth von Streitfragen. G. E. Steitz, Des Papias von Hierapolis ‚Auslegung der Reden des Herrn': Theol. Studien und Kritiken 41, 1868, 63—95. F. Fr. Zyro, Neue Beleuchtung der Papiasstelle in der Kirchengeschichte des Eusebius 3, 39, Darmstadt 1869, 8°. J. G. D. Martens, Papias als Exegeet van Logia des Heeren, Amsterdam 1875, 8°. W. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, Berlin 1878, 8°. A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 29, 1886, 257—291. J. Chapman, Le témoignage de Jean le Presbytre au sujet de St. Marc et de St. Luc: Revue Bénéd. 22, 1905, 357—376. The same, The metrical clausulae of Papias: ebd. 30, 1913, 221—225. F. H. Colson, Τάξει in Papias (bei Eus., Hist. eccl. 3, 39, 15): The Journ. of Theol. Studies 14, 1913, 62—69. A. Wright, Τάξει in Papias: ebd. 41, 298—300.

§ 36. Melito von Sardes.

(1. Die Nachrichten über sein Leben. 2. Die Zeugnisse über seine Schriften. 3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. 4. Literatur.)

1. Die Nachrichten über sein Leben. — Reicher und mannigfaltiger war der schriftstellerische Nachlaß eines andern Kleinasiaten, des Bischofs Melito von Sardes, einer der ehrwürdigsten Gestalten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Polykrates von Ephesus führt in seinem Briefe an Papst Viktor (189—198/199) Melito unter den bereits entschlafenen großen Lichtern (*μεγάλα στοιχεῖα*)[1] der kleinasiatischen Kirche auf und nennt ihn bei dieser Gelegenheit „den Eunuchen (*τὸν εὐνοῦχον*, d. i. den Ehelosen), welcher in seinem ganzen Wandel voll des Heiligen Geistes war und nun in Sardes liegt in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, bei welcher er von den Toten auferstehen wird“ (bei Eus., Hist. eccl. 5, 24, 2 5). Tertullian hat als Montanist das „feine und rhetorische Talent“ Melitos (elegans et declamatorium ingenium) bespöttelt, während sehr viele Katholiken in Melito einen Propheten verehrten (Hier., De vir. ill. 4). Der Verfasser des „Kleinen Labyrinths“, Hippolytus, darf fragen: „Wer fürwahr kennt nicht die Schriften des Irenäus, des Melito und der übrigen, welche Christum als Gott und Mensch verkündigen?“ (Eus. a. a. O. 5, 28, 5.)

Über dem Lebensgange Melitos ruht dichtes Dunkel. Nur aus der Kirchengeschichte des Eusebius lassen sich einige dürftige Daten gewinnen. Melito war Bischof von Sardes in Lydien (ebd. 4, 13, 8; 4, 26, 1), lenkte schon unter Antoninus Pius (138—161) die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich (*γνωριζόμενος*, 4, 13, 8) und stand unter Mark Aurel (161—180) auf der Höhe seines Ruhmes (*ἤκμαζεν*, 4, 21; 4, 26, 1). In einem von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke (4, 26, 14) berichtet Melito selbst, daß er eine Reise nach Palästina unternommen habe, um den Schauplatz der Erlösungstatsachen persönlich kennen zu lernen. Zur Zeit, da Polykrates an Viktor schrieb, weilte Melito, wie gesagt, nicht mehr unter den Lebenden; die Abfassung dieses Schreibens wird meist um 195, richtiger vielleicht von Harnack um 190 angesetzt[2].

[1] Nach H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899, 53 f, wäre *στοιχεῖα* so viel als Astralgeister. Das Wort ist vielmehr in der herkömmlichen Weise „Lichter“ oder „Sterne“ zu übersetzen, d. h. besonders hervorragende Persönlichkeiten. Vgl. A. Deißmann in „Theol. Literaturzeitung“ 1901, 2 f.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 323. — Thomas, Melito von Sardes, Osnabrück 1893, 22 27 81, bezeichnet es als wahrscheinlich, daß Melito bald nach 171 gestorben ist. Er fußt indessen lediglich auf der ganz unbeweisbaren Voraussetzung, daß die Apologie Melitos an Mark Aurel, welche aus dem Jahre 170 stammen soll, die letzte Schrift Melitos gewesen sei.

2. Die Zeugnisse über seine Schriften. — Unsere Kenntnis der schriftstellerischen Tätigkeit Melitos geht gleichfalls vorwiegend, ja fast ausschließlich auf des Eusebius Kirchengeschichte zurück. Im vierten Buche (c. 26) zählt Eusebius einige zwanzig Schriften Melitos auf, ohne jedoch für erschöpfende Vollständigkeit eine Bürgschaft übernehmen zu wollen. Auch scheint seinem Verzeichnisse kein bestimmter Plan zu Grunde zu liegen, weil weder eine chronologische Anlage nachzuweisen[1] noch auch eine Ordnung nach sachlichen Gesichtspunkten wahrzunehmen ist. An einzelnen Stellen endlich ist wegen des Schwankens der Texteszeugen der Wortlaut des Verzeichnisses zweifelhaft und bleibt infolgedessen die Fassung mehrerer Titel unsicher.

Andere Kirchenschriftsteller des Altertums gewähren nur sehr geringe Ausbeute. Anastasius Sinaita, im 7. Jahrhundert, gedenkt zweier Schriften Melitos, welche bei Eusebius nicht genannt sind. Im übrigen ist in späterer Zeit nur selten mehr von Melito die Rede; namentlich in der griechischen Kirche muß sein Andenken verhältnismäßig früh erloschen sein.

Die Schriften bzw. Schriftentitel, welche wir durch Eusebius und Anastasius Sinaita kennen lernen, sind im einzelnen folgende:

a) An erster Stelle erwähnt Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 1) eine Schutzschrift für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*), welche Melito Kaiser Mark Aurel überreicht hatte (vgl. 4, 13, 8), ein kleines Büchlein (*βιβλίδιον*, 4, 26, 2). Drei Stellen hat Eusebius ausgehoben. Die zwei ersten handeln über die Willkür und Grausamkeit, welcher die Christen Kleinasiens jetzt schutzlos preisgegeben seien, die dritte weist auf den Segen hin, welchen die christliche „Philosophie" dem Römischen Reiche gebracht habe und noch fortwährend bringe, und erinnert sodann den Kaiser an die Reskripte, welche sein Großvater Hadrian und sein Vater Antoninus Pius zum Schutze der verfolgten Christen erlassen hatten. Einige weitere Worte aus der Apologie Melitos sind im Chronicon paschale aufbewahrt[2]. In der Chronik des

[1] Eine chronologische Anlage des Verzeichnisses möchte Thomas, Melito von Sardes 23, annehmen, allerdings mit manchen Einschränkungen. Gegen Thomas siehe Krüger in „Theol. Literaturzeitung" 1893, 569 f.

[2] Chron. pasch., ed. Dindorf 483; Migne, PP. Gr. 92, 632. Das Zitat aus der Apologie Melitos schließt sich hier an Zitate aus der ersten Apologie Justins an und wird eingeleitet mit den Worten: *Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ τῶν ἐπιδοθέντων παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου φησίν.* Nach Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 251, und Thomas, a. a. O. 30, soll in diesen Worten die „Abhängigkeit" der Apologie Melitos von der Apologie Justins ausgesprochen sein. Ich denke, die Worte lauten: „Nach manchem andern, was Justin seinerseits noch beifügt, sagt Melito", so daß Melito nur als ein weiterer Gewährsmann an Justin angereiht wird, über das Verhältnis der Apologie Melitos zu den Apologien Justins aber gar nichts ausgesagt ist.

Eusebius (ad a. Abr. 2187) wird von Melito und seiner Apologie beim elften Jahre Mark Aurels Notiz genommen, in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung des Bischofs Apollinaris von Hierapolis. Die Stellung und Fassung der Notiz über Melito läßt es zweifelhaft erscheinen, ob auf Grund derselben Melitos Apologie, so wie die Apologie des Apollinaris, in das Jahr 172 verwiesen werden darf[1]. Sehr wahrscheinlich aber ist auch Melitos Apologie zu der Zeit überreicht worden, zu welcher Mark Aurel Alleinherrscher war, 169 bis 176/177, weil auch Melito nach den Andeutungen der Kirchengeschichte des Eusebius sich an Mark Aurel allein gewandt hat.

b) An die Apologie reiht Eusebius zwei Bücher über das Pascha an, *τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο* (a. a. O. 4, 26, 2), und im Verlaufe seiner Mitteilungen führt er als beachtenswert die Worte an, in welchen Melito selbst die Entstehungszeit dieser zwei Bücher angab (4, 26, 3). Aber das Datum „als Servilius Paulus Prokonsul von Asien war" ist unverständlich; ein Prokonsul Asiens mit Namen Servilius Paulus ist sonst nicht bekannt. In Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius lautet der Name „Sergius Paulus", und diese Lesart pflegt jetzt fast allgemein bevorzugt zu werden. Ein Sergius Paulus ist als Prokonsul Asiens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts auch anderweitig bezeugt, wenngleich die Jahre seiner Amtstätigkeit sich noch nicht mit Sicherheit haben feststellen lassen. Waddington entschied sich für die Jahre 164—166, W. Schmid für das Jahr 166/167[2]. Außer Zweifel steht, daß Melito in diesen Büchern über das Pascha eine Lanze für die Tradition der kleinasiatischen Kirche oder den Gebrauch der Quartadecimaner eingelegt hat. In dem vorhin erwähnten Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus wird Melito als Anhänger der kleinasiatischen Praxis aufgeführt, und die gegen die Quartadecimaner sich wendende Schrift des Klemens von Alexandrien über das Pascha ist laut Eusebius „aus Anlaß" (*ἐξ αἰτίας*), d. i. zum Zweck der Bekämpfung der Bücher Melitos über das Pascha verfaßt worden (4, 26, 4; vgl. 6, 13, 9).

c) *Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* (Eus. 4, 26, 2), „Von der rechten Lebensweise und den Propheten". Hieronymus scheint *περὶ πολιτείας προφητῶν* gelesen zu haben, weil er übersetzt: „de vita prophetarum" (De vir. ill. 24)[3]. Vermutlich hat sich diese Schrift ebenso wie die

[1] Siehe Harnack a. a. O. 2, 1, 30 43 358.

[2] Näheres über diese Frage bei Thomas a. a. O. 20 f; bei Harnack a. a. O. 2, 1, 359 f.

[3] Genaueres über die Textesvarianten in diesem und den folgenden Titeln bei de Otto, Corpus apol. 9, 376 f; Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 246 ff; Thomas a. a. O. 24 ff. Doch vgl. jetzt auch den kritischen Apparat der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius von E. Schwartz, Leipzig 1903—1909.

unter o) noch zu nennende Schrift „Von der Prophetie" mit dem Montanismus befaßt[1]. Mag auch eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen über die „neue Prophetie" nicht unzweideutig zu erweisen sein, so erscheint es doch schwer glaublich, daß ein so fruchtbarer Schriftsteller nicht auch mit der Feder zu der in unmittelbarer Nähe sich erhebenden und in das kirchliche Leben tief einschneidenden Frage Stellung genommen habe. Wahrscheinlich hat Melito, ähnlich wie später Irenäus, eine mehr oder weniger unentschiedene, abwartende Haltung beobachtet, weil es unter dieser Voraussetzung erklärlich ist, daß er nirgendwo als Anhänger der neuen Prophetie bezeichnet, aber auch nirgendwo (insbesondere auch nicht bei Eus., Hist. eccl. 5, 16 ff) unter den Gegnern des Montanismus genannt wird.

d) *Περὶ ἐκκλησίας* (Eus. a. a. O.), „Von der Kirche".

e) *Περὶ κυριακῆς* (Eus.), „Vom Sonntage".

f) *Περὶ πίστεως ἀνθρώπου* (Eus.), „Von dem Glauben des Menschen" (die Lesart *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* ist falsch).

g) *Περὶ πλάσεως* (Eus.), „Von der Schöpfung (des Menschen)".

h) *Περὶ ὑπακοῆς πίστεως* (Eus.), „Von dem Gehorsam des Glaubens" oder „Von dem Gehorsam gegen den Glauben" (vgl. Röm 1, 5).

i) *Περὶ αἰσθητηρίων* (Eus.), „Von den Sinnen". Auffallenderweise haben sämtliche Eusebiushandschriften: *περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων*. Nach den Aussagen anderer Zeugen ist, scheint es, dieser Text verderbt und ein doppelter Titel zu unterscheiden.

k) *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* (Eus.), „Von der Seele und dem Leibe" (die in vielen Handschriften folgenden Worte *ἢ νοός* sind zweifelhaft).

l) *Περὶ λουτροῦ* (Eus.), „Von der Taufe".

m) *Περὶ ἀληθείας* (Eus.), „Von der Wahrheit". Auch Apollinaris von Hierapolis schrieb zwei Bücher *περὶ ἀληθείας* (§ 21).

n) *Περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ* (Eus.), „Von dem Glauben und der Geburt Christi".

o) *Περὶ προφητείας* (Eus.), „Von der Prophetie". Die griechischen Handschriften haben: *λόγος αὐτοῦ προφητείας* (oder *περὶ προφητείας*), Rufinus übersetzte: „De prophetia eius", Hieronymus: „De prophetia sua". Über den mutmaßlichen Gegenstand dieser Schrift s. unter c)[2].

p) *Περὶ φιλοξενίας* (Eus.), „Von der Gastfreundschaft".

[1] Vgl. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 20 ff; Thomas, Melito von Sardes 89 ff.

[2] Die Titel l—o faßt Schwartz zu einem einzigen Titel zusammen. Er schreibt: *Ὁ περὶ λουτροῦ καὶ περὶ ἀληθείας καὶ περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ καὶ λόγος αὐτοῦ προφητείας καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, und bemerkt dazu: „nicht Einzeltitel, sondern Kapitelüberschriften eines einzigen Werkes" (vgl. Schwartz in Tl 3 seiner Ausgabe CVIII f). Allein erstens deutet der Ausdruck *λόγος αὐτοῦ προφητείας* doch wohl auf eine neue Schrift hin, und zweitens scheint die Echtheit der Worte *καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* an dieser Stelle fragwürdig zu sein.

q) *Ἡ κλείς* (Eus.), „Der Schlüssel".

r) *Περὶ τοῦ διαβόλου* (Eus.), „Von dem Teufel".

s) *Περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* (Eus.), „Von der Offenbarung des Johannes". Die griechischen Handschriften haben: *περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.* Rufinus und Hieronymus unterscheiden jedoch zwei Titel; ersterer sagt: „De diabolo, de revelatione Ioannis"; letzterer: „De diabolo, de apocalypsi Ioannis". Origenes bemerkt gelegentlich, Melito habe Absalom als Typus des Teufels bezeichnet, ohne indessen die Schrift, in welcher diese Äußerung gestanden, zu nennen (Orig., Selecta in Psalm. ad 3, 1)[1]. Gennadius von Marseille wehrt einmal den Chiliasmus mit den Worten ab: „In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, sicut Meletiani sperant" (Genn., De eccles. dogm. 25; al. 55). Vielleicht sind unter den „Meletiani (Melitiani?)" Anhänger Melitos verstanden, und vielleicht hat Melito in der Schrift über die Apokalypse dem Chiliasmus das Wort geredet[2].

t) *Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (Eus.), „Von der Körperlichkeit Gottes". Die Übersetzung „von der Menschwerdung Gottes" würde den Sprachgebrauch einer viel späteren Zeit in das 2. Jahrhundert hineintragen. Dazu kommen anderweitige Zeugnisse. Origenes spricht von Schriften Melitos (*συγγράμματα*) *περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεὸν* (Orig., Selecta in Gen. ad 1, 26)[3], und die von Origenes angedeuteten Beweise der Anthropomorphiten für eine gewisse Körperlichkeit Gottes scheinen den „Schriften" Melitos entnommen zu sein. Ganz unzweideutig legt Gennadius von Marseille Melito sowohl wie Tertullian die Annahme einer Körperlichkeit Gottes zur Last: „Nihil corporeum (in trinitate credamus), ut Melito et Tertullianus" (Genn., De eccles. dogm. 4).

u) *Ἐκλογαί* (Eus.), „Auszüge", und zwar, wie der Verfasser selbst eingangs erklärte, „Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten über unsern Erlöser und unsern ganzen Glauben", in sechs Büchern. Den Eingang oder die Widmung des Werkes an einen gewissen Onesimus hat Eusebius (4, 26, 13—14) ausgeschrieben. Ihn interessierte das hier entworfene Verzeichnis der Schriften des Alten Testamentes. Es ist das älteste aus christlicher Feder, welches wir besitzen. Melito hatte in Palästina genaue Erkundigungen über den Umfang des alttestamentlichen Kanons eingezogen.

v) *Εἰς τὸ πάθος*, „Auf das Leiden (des Herrn)", erwähnt von Anastasius Sinaita (Viae dux 12)[4]. Es sind wenige, aber schwerwiegende Worte, welche Anastasius aus dieser Schrift anführt: *ὁ θεὸς πέπονθεν*

[1] Migne, PP. Gr. 12, 1120.
[2] Vgl. Thomas a. a. O. 29 87.
[3] Migne a. a. O. 12, 93.
[4] Ebd. 89, 197.

ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος. „Gott hat gelitten von einer israelitischen Rechten".

w) *Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ.* „Von der Menschwerdung Christi", gegen den Gnostiker Marcion gerichtet und wenigstens drei Bücher umfassend, zitiert von Anastasius Sinaita (Viae dux 13). In dem längeren Fragmente, welches Anastasius dem dritten Buche entnimmt, heißt es von Christus: „Gott und vollkommener Mensch zugleich in einer Person, hat er uns seine beiden Wesenheiten zu erkennen gegeben" (*θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός, τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν*). An der Echtheit des Fragmentes zu zweifeln, findet auch Harnack[1] keinen Grund.

3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. — Keine der von Eusebius und Anastasius bezeugten Schriften hat sich auf unsere Tage retten können. Doch haben sich außer den bereits erwähnten Bruchstücken teils griechisch, teils syrisch noch einige weitere Fragmente unter Melitos Namen erhalten, welche als echt anerkannt werden dürfen und mit größerer oder geringerer Sicherheit sich auf eine der erwähnten Schriften Melitos zurückführen lassen. Andere Schriften und Fragmente hingegen, in syrischer, armenischer und lateinischer Sprache, tragen den Namen Melitos augenscheinlich mit Unrecht.

a) In griechischen Katenen zur Genesis treten vier Scholien unter Melitos Namen auf, welche die Opferung Isaaks als ein Vorbild der Kreuzigung Christi behandeln[2]. Der Eingang des ersten und das zweite und das dritte Scholion geben keinen Anlaß zu Bedenken; die zweite Hälfte des ersten und das vierte Scholion hingegen erregen Verdacht. Das vierte greift zu Anfang auf den syrischen und den hebräischen Text des Alten Testamentes zurück, und eben diese Worte werden in andern Handschriften Eusebius von Emesa beigelegt. Als mutmaßliche Quelle oder Heimat der unverdächtigen Scholien bieten sich zunächst die von Eusebius genannten *Ἐκλογαί* oder Auszüge aus dem Alten Testamente an.

b) Ein interessantes Fragment ist erst von Kardinal Pitra[3] entdeckt und herausgegeben worden. Die Aufschrift *Περὶ λουτροῦ* deckt sich mit einem der von Eusebius aufgeführten Titel, und die stark poetisch gefärbte Ausdrucksweise scheint Tertullians Wort von dem „elegans et declamatorium ingenium" Melitos bestätigen zu wollen. Der Inhalt läuft auf eine Erklärung oder Rechtfertigung der Taufe des Herrn im Jordan hinaus: auch die irdische Sonne, der Mond und

[1] Gesch. der altchristl. Lit. 1, 250; 2, 1, 518.

[2] Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 122—124; de Otto, Corpus apol. 9, 416—418.

[3] Analecta sacra 2, 3—5.

die Sterne baden sich in den Fluten des Ozeans. Nach Thomas[1] würde das Fragment Polemik gegen Marcion und die Marcioniten atmen. Irgendwelche Anzeichen der Unechtheit enthält der Text jedenfalls nicht.

c) In syrischer Sprache hat sich in einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts eine „Apologie" erhalten, welche die Aufschrift führt: „Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare. Et locutus est ad Caesarem ut cognosceret Deum, et indicavit ei viam veritatis et incepit loqui in hunc modum."[2] Aus mehreren späteren Stellen geht deutlich hervor, daß es sich nicht um eine in Gegenwart des Kaisers gehaltene Rede, sondern um eine dem Kaiser unterbreitete Schrift handelt. Die diesen späteren Stellen widersprechenden Worte der Aufschrift gehen auf einen Schreiber, nicht auf den Verfasser zurück. Den Kern des Inhaltes bildet eine energische Polemik gegen Polytheismus und Götzendienst. Spezifisch christliche Lehren werden kaum berührt. Das Christentum wird als die Wahrheit dem Irrtum derjenigen gegenübergestellt, welche die Elemente oder Sonne, Mond und Sterne oder die Werke ihrer eigenen Hände verehren und anbeten. Es ist derselbe Grundgedanke, von welchem auch die früher besprochene Apologie des Atheners Aristides beherrscht wird (§ 16, 2)[3]. Der besondere Reiz der syrischen Schrift liegt hauptsächlich in den eingestreuten Details aus orientalischen Mythologien[4]. Den Anspruch, von Melito verfaßt zu sein, erhebt die Schrift jedenfalls mit Unrecht. Sie kann nicht mit der aus Eusebius bekannten Apologie Melitos an Mark Aurel identifiziert werden, weil die von Eusebius (und dem Verfasser des Chronicon paschale) mitgeteilten Bruchstücke sich in dem syrischen Texte nicht finden, und sie kann auch nicht ein Fragment der Apologie Melitos darstellen, weil sie unverkennbar ein unversehrtes Ganzes ist, ohne Lücke und festgefugt. Von einer zweiten Apologie Melitos zu reden, welche Eusebius nicht gekannt habe[5], ist eine verzweifelte Ausflucht, und auf Melitos Schrift *Περὶ ἀληθείας* zu verweisen[6], ist gleichfalls unzulässig, insofern diese Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an den

[1] Melito von Sardes 53 f.

[2] Zuerst herausgegeben von W. Cureton in seinem „Spicilegium Syriacum", London 1855.

[3] Über die Verwandtschaft unserer syrischen Apologie mit der Apologie des Aristides vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, 1893, 237 f.

[4] Siehe darüber Ulbrich bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, 1906, 78 ff.

[5] So der erste Herausgeber Cureton.

[6] So Ewald in „Götting. Gel. Anzeigen" 1856, 658 f. Ewald stützt sich auf die vorhin angeführte Aufschrift (et indicavit ei viam veritatis), welche indessen, wie schon gesagt, nicht dem Verfasser, sondern einem Schreiber angehört.

Kaiser gerichtet war. Es fehlt auch nicht an Gründen, welche den Gedanken an Melito überhaupt ausschließen. Der etwas grobe oder doch plumpe Ton gegenüber dem kaiserlichen Adressaten sticht sehr ab von der verbindlichen und rücksichtsvollen Art und Weise, wie sie den Bruchstücken der Apologie Melitos eignet. Mabug in Syrien scheint die Heimat des Verfassers zu sein (s. c. 5), nicht Sardes in Lydien. Und der syrische Text der Schrift ist wohl nicht aus dem Griechischen geflossen, sondern Original: der syrische Ausdruck ist gewandt und fließend und weist keine Spuren einer Übersetzung auf[1]. Die Zeit der Abfassung hat sich freilich bisher noch nicht ermitteln lassen. „Antoninus Caesar", der Adressat, könnte Antoninus Pius, könnte aber auch Mark Aurel oder Caracalla (211—217) oder Elagabal (218—222) sein: alle diese und auch noch andere Kaiser des 2. und 3. Jahrhunderts führten den Beinamen Antoninus[2]. Eine Nötigung, im 2. Jahrhundert stehen zu bleiben, läßt sich jedenfalls aus der Schrift selbst nicht ableiten[3].

d) Außer dieser Apologie sind in syrischer Sprache noch vier Fragmente unter Melitos Namen überliefert: „Ex tractatu de anima et corpore", „Ex sermone de cruce", „De fide", „Melitonis episcopi urbis Atticae" (über das Leiden des Herrn)[4]. Alle vier Fragmente gehören dem Inhalte nach enge zusammen und scheinen einer und derselben Schrift entnommen zu sein. In dem vierten Fragmente findet sich jener Satz wieder, welchen Anastasius Sinaita, wie vorhin bemerkt, aus der Schrift Melitos *Εἰς τὸ πάθος* angeführt hat. Die Aufschrift des ersten Fragmentes hingegen erinnert sofort an die von Eusebius erwähnte Schrift Melitos *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Störender noch ist der Widerspruch der Überlieferung. Nicht bloß Melito, sondern auch andern Autoren werden diese vier Fragmente, sämtlich

[1] Über den syrischen Ausdruck s. Nöldeke in „Jahrbb. f. protest. Theol." 13, 1887, 345 f.

[2] Siehe v. Rohden bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1894, 2574.

[3] Die dahin zielende Argumentation Seebergs, bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, 1893, 238 ff, ist nicht überzeugend. Seeberg will in der syrischen Apologie eine Übersetzung der im griechischen Original verlorengegangenen Apologie des Kleinasiaten Miltiades (§ 20) sehen. Zu Gunsten dieser Vermutung läßt sich aber nur der Umstand geltend machen, daß „Melito" ein verhältnismäßig leicht erklärlicher Schreibfehler für „Miltiades" sein könnte. Ulbrich, bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, 1906, 141 ff, sucht den Verfasser der syrischen Apologie in dem syrischen Gnostiker Bardesanes, welcher allerdings auch als Apologet aufgetreten zu sein scheint. Die Beweisführung dürfte indessen nur bestätigt haben, was schon in der ersten Ausgabe dieses Bandes gesagt wurde, daß es an triftigen Stützpunkten für die Zuweisung unserer Schrift an Bardesanes fehlt.

[4] Gleichzeitig mit der Apologie zuerst herausgegeben von Cureton.

oder teilweise, in Handschriften zugeeignet, besonders häufig dem Bischof Alexander von Alexandrien (gest. 328). Der damit gegebenen Frage: „Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?“ hat Krüger eine sorgfältige Untersuchung gewidmet und die Annahme vertreten, die Fragmente seien Eigentum Melitos und Überbleibsel einer Schrift, welche *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος* betitelt gewesen und von Eusebius *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, von Anastasius *Εἰς τὸ πάθος* genannt worden sei. Diese Schrift Melitos habe Alexander von Alexandrien sich insofern angeeignet, als er sie zu einer Predigt, dem in syrischer Übersetzung noch erhaltenen „Sermo de anima et corpore deque passione Domini“ (Migne, PP. Gr. 18, 585—608), verarbeitete[1]. Inzwischen hat sich freilich herausgestellt, daß diese Predigt in koptischer Version und in ausführlicherem Wortlaut unter dem Namen des hl. Athanasius überliefert ist[2]. Doch würde es sehr voreilig sein, dieselbe deshalb Alexander abzusprechen.

e) Ein vierzeiliges armenisches Fragment „Ex Melitonis epistola ad Eutrepium“ gehört, wenn es den Namen Melito mit Recht führt, jedenfalls einem andern, sonst unbekannten Melito an.

f) Entschieden unecht sind auch mehrere lateinische Schriften unter Melitos Namen, vor allem die umfangreiche „Clavis Scripturae“, welche Kardinal Pitra in kürzerer und in längerer Rezension veröffentlichte. Dieses Werk ist nicht, wie Pitra wollte, eine Übersetzung bzw. Überarbeitung und Erweiterung der von Eusebius als Schrift Melitos bezeugten *Κλείς*, sondern, wie Rottmanner und Duchesne zeigten, ein aus Augustinus, Gregor d. Gr. und andern lateinischen Vätern kompiliertes biblisches Glossar. Ohne Zweifel ist dasselbe auf lateinischem Boden erwachsen, wenngleich die Entstehungsverhältnisse noch nicht genauer festgestellt sind[3]. Nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung ist das Werk frühestens im 11. Jahrhundert mit dem Namen Melitos in Verbindung gebracht und als Melitos *Κλείς* ausgegeben worden.

---

[1] Siehe Krüger in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 31, 1888, 434 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 251 f; 2, 1, 518, hat der Lösung Krügers beigepflichtet. Thomas, Melito von Sardes 50 f, hat Bedenken erhoben.

[2] Der koptische Text ward herausgegeben von E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 115—132 (koptisch), 258—274 (englisch).

[3] Der Rabe wird als Sinnbild des die Bekehrung von Tag zu Tag verschiebenden Sünders bezeichnet: „Corvus, peccatoris ad paenitentiam tarditas, et vana spes de die in diem differentis“ (Pitra, Analecta sacra 2, 87). Denselben Vergleich gebraucht Augustinus wiederholt, unter Hinweis auf den Schrei des Raben (vox corvina): „cras cras“ (Aug., In Ps. 102, n. 16; Serm. 82, 14; 224, 4). Natürlich konnte nur ein Lateiner diese Anwendung machen, da das griechische Wort für „morgen“, *αὔριον*, mit dem Rabenschrei nichts gemein hat.

g h i) Allgemein als unecht anerkannt sind die lateinischen Schriften „De passione S. Ioannis evangelistae", eine Bearbeitung der später noch (§ 43, 7) zu besprechenden gnostischen Akten des Apostels Johannes, jedenfalls erst nach dem 6. Jahrhundert entstanden; „De transitu B. Mariae virginis", eine gleichfalls auf griechischen Quellen beruhende Erzählung über den Heimgang der Gottesmutter, welche erst nachträglich im Abendlande Melito beigelegt worden ist; „Catena in apocalypsin", eine exegetische Kompilation aus den Werken lateinischer Kirchenschriftsteller, nicht vor dem 13. oder 14. Jahrhundert von unbekannter Hand gefertigt.

4. Literatur. — Sammlungen von Zeugnissen über Melito und Fragmenten seiner Schriften finden sich bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, Oxonii 1846, 111—153; bei de Otto, Corpus apol. christ. 9, Jenae 1872, 374—478 497—512.

Über diese Zeugnisse und Fragmente handeln C. Chr. Woog, De Melitone Sardium in Asia episcopo (Diss. 1—2), Lipsiae 1744—1751, 4°. F. Piper, Melito: Theol. Studien und Kritiken 11, 1838, 54—154. Harnack in „Texte und Untersuchungen" usf. 1, 1—2, 1882, 240—278: „Melito und seine Schriften". Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 246—255; 2, 1, 358 ff 517 f 522 ff. C. Thomas, Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie, Osnabrück 1893, 8°.

Das griechische Fragment Περὶ λουτροῦ wurde, wie schon bemerkt, entdeckt und herausgegeben von J. B. Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, 3—5. Ein Abdruck auch bei Thomas a. a. O. 52. Eine Kollation des Fragmentes nach einer Mailänder Handschrift vom Jahre 1142 gab J. M. Mercati, Symbolae Melitonianae: Theol. Quartalschr. 76, 1894, 597 bis 600.

Die syrischen Stücke, die Apologie und die vier Fragmente, wurden zuerst herausgegeben und zugleich ins Englische übersetzt von W. Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited with an english translation and notes, London 1855, 8°. Alle diese Stücke, mit Ausnahme des letzten der vier Fragmente, finden sich, von E. Renan bearbeitet, syrisch und lateinisch auch in Pitras „Spicilegium Solesmense" 2. Paris. 1855. Die Apologie ließ Renan gleichzeitig auch separat erscheinen, syrisch und lateinisch, Paris 1855, 4°. Bei de Otto a. a. O. sind gleichfalls sämtliche Stücke mitgeteilt, syrisch (S. 497—512) und lateinisch (S. 419—432; vgl. S. 453—478). Eine deutsche Übersetzung der Apologie, nach dem syrischen Text, gab B. Welte in „Theol. Quartalschr." 44, 1862, 384—410; eine deutsche Übersetzung der lateinischen Version bei de Otto a. a. O. fertigte V. Gröne für die „Bibliothek der Kirchenväter", Kempten 1873. Eine dänische Übersetzung der Apologie und der vier Fragmente veröffentlichte Th. Sk. Roerdam, Kopenhagen 1856, 8°.

Über die syrische Apologie im besondern handeln H. Ewald in „Götting. Gel. Anzeigen" 1856, 655—659. J. L. Jacobi in „Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. und christl. Leben" 7, 1856, 105—108. Th. Nöldeke in „Jahrbb. f. protest. Theol." 13, 1887, 345—346. R. Seeberg in Zahns „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons" usf., Tl 5, 1893, 237—240. Th. Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, Breslau 1906, 67—148. Gegen die Annahme Ulbrichs, Bardesanes sei der Verfasser, s. F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 68—72.

Über die vier syrischen Fragmente s. G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 31, 1888, 434—448. Thomas, Melito von Sardes 40—51. Vgl. auch Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 35.

Die vier Zeilen „Ex Melitonis epistola ad Eutrepium" wurden armenisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 16 292.

Die „Clavis Scripturae" ist von Kard. Pitra zweimal herausgegeben worden, zuerst in längerer Textgestalt in „Spicilegium Solesmense" 2—3, pars 1, Paris. 1855, sodann in kürzerer und ursprünglicherer Form, nach einem Codex Claromontanus saec. IX, in „Analecta sacra" 2, Paris. 1884. Zu der ersten Ausgabe vgl. G. E. Steitz in „Theol. Studien und Kritiken" 30, 1857, 584—596; zu der zweiten Ausgabe O. Rottmanner in „Bulletin critique" 1885, nr. 3, 47—52; L. Duchesne ebd. nr. 10, 196—197. Einen Überblick über die gesamte, die „Clavis" betreffende Literatur gibt Rottmanner, Ein letztes Wort über die ‚Clavis' Melitonis: Theol. Quartalschr. 78, 1896, 614—629; wiederholt in „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle", München 1908, 159—171.

Über die andern lateinischen Schriften unter Melitos Namen s. de Otto a. a. O. 9, 390—391; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 252—254.

Ein Papyrusfragment aus Oxyrhynchus in Unterägypten, welches die Herausgeber (Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 1, London 1898, 8—9) als Bruchstück einer Homilie oder Abhandlung „Über den Geist der Prophetie" bezeichneten, möchte Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1898, 517 ff) für ein Überbleibsel der Schrift Melitos Περὶ προφητείας halten. — Bartlet will in dem Muratorischen Fragment ein Überbleibsel jener Ἐκλογαί Melitos erkennen, aus welchen Eusebius das Verzeichnis der Schriften des Alten Testamentes mitteilte. V. Bartlet, Melito the author of the Muratorian Canon: The Expositor, Ser. 7, vol. 2, 1906, 210—224.

§ 37. Der Hirt des Hermas.

(1. Die Überlieferung. 2. Der Inhalt. 3. Die Form. 4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. 5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. 6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. 7. Lehranschauungen.)

1. Die Überlieferung. — Ein nach Form und Inhalt besonders merkwürdiges Denkmal der kirchlichen Vorzeit ist der „Hirt" (Ποιμήν, Pastor) des Hermas. Derselbe umfaßt fünf Gesichte (ὁράσεις, visiones), zwölf Gebote (ἐντολαί, mandata) und zehn Gleichnisse (παραβολαί, similitudines). Doch ist nicht, mit Rücksicht auf diese dreifache Einkleidungsform, das Ganze in drei Teile zu zerlegen. Hermas selbst oder der zu ihm redende Engel unterscheidet vielmehr in dem fünften und letzten Gesichte (Vis. 5, 5) zwei Teile: die voraufgehenden Gesichte 1—4, welche die Kirche in Gestalt einer Matrone dem Verfasser zeigte, und die nachfolgenden Gebote und Gleichnisse, welche ein Bußengel in Hirtengestalt ihm vorträgt. Den Unterscheidungsgrund bildet die verschiedene Vermittlung der Offenbarungen, durch die Matrone und durch den Hirten (vgl. Sim. 9,

1, 1—3). Letzterer hat dem ganzen Buche seinen Namen gegeben, wie er denn auch schon im ersten Teile desselben auftritt, wenngleich noch nicht in Hirtengestalt und nur in untergeordneter Rolle (vgl. Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7). Sämtliche Offenbarungen aber, welche Hermas zuteil werden, münden schließlich in Mahnungen zur Buße, Mahnungen, welche zunächst an den ersten Empfänger und seine Familie, weiterhin an die römische Kirche und die gesamte Christenheit gerichtet sind.

Die Überlieferung des Werkes läßt manches zu wünschen übrig. Eine vollständige Handschrift des griechischen Urtextes hat sich, soviel bekannt, nicht erhalten. Jahrhundertelang ist das Werk nur in einer lateinischen Übersetzung bekannt gewesen, welche durch zahlreiche Handschriften überliefert und schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1513, zum Druck befördert wurde. Dressel veröffentlichte 1857 aus einem Cod. Palatinus, nunc Vaticanus, saec. XIV eine zweite lateinische Übersetzung, und seitdem pflegte man die erstere „versio vulgata", die letztere „versio Palatina" zu nennen. Diese Übersetzungen berühren sich sehr nahe und sind jedenfalls nicht unabhängig voneinander entstanden, wenngleich das Verhältnis der Texte nicht in allen Abschnitten des Werkes das gleiche bleibt. Ohne Zweifel stammen auch beide Übersetzungen aus dem kirchlichen Altertum. Nach der gewöhnlichen Annahme ist die „Vulgata" noch im 2. Jahrhundert, die „Palatina" etwa im 5. Jahrhundert, mit Benutzung der Vulgata, gefertigt worden. Der Widerspruch Haußleiters (1884) und sein Versuch, die Priorität der Palatina wenigstens für den zweiten Teil des Werkes (Vis. 5 bis Sim. 10) nachzuweisen, hat wenig Beifall geerntet.

Im Jahre 1860 trat eine äthiopische Übersetzung des „Hirten" ans Licht, welche d'Abbadie 1847 in dem abessinischen Kloster Guindaguinde entdeckt hatte. Sie ist wohl gleichfalls aus dem Griechischen geflossen und reicht vielleicht in das 6. Jahrhundert zurück. Doch hat der Übersetzer sich wiederholt Auslassungen und Zusammenfassungen gestattet, und die junge Handschrift, welche d'Abbadie auffand, leidet an manchen Gebrechen.

Inzwischen war aber auch die Kunde von zwei griechischen Handschriften des Hirten erschollen. Die eine derselben, aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, sehr klein geschrieben[1] und von Haus aus zehn Blätter zählend, war im Gregoriuskloster auf dem Athos verborgen. Das letzte der zehn Blätter (Sim. 9, 30, 3 bis 10, 4, 5) war jedoch abhanden gekommen. Der bekannte Urkundenfälscher C. Simo-

[1] Siehe das Faksimile zweier Seiten der Handschrift, Blatt 1v und Blatt 3r, bei Lambros in „Byzant. Zeitschr." 2, 1893, 609 ff. Ein Faksimile der sechs auch jetzt noch auf dem Athos befindlichen Blätter der Handschrift bei Lake, Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, Oxford 1907.

nides (gest. 1867) spürte diese Handschrift 1855 auf, entwendete die Blätter 5, 6, 9 und kopierte die sechs andern Blätter. Statt dieser Handschrift bzw. Abschrift verkaufte dann aber Simonides der Leipziger Universitätsbibliothek einen griechischen Hirten, welchen er selbst erst, auf Grund der vorhin als Vulgata bezeichneten lateinischen Übersetzung und der Zitate griechischer Kirchenschriftsteller, hergestellt hatte. Der Betrug ward indessen bald erkannt und die Bibliothek gelangte auch in den Besitz der drei Blätter und der Kopie der sechs andern Blätter. Tischendorf übergab den Text 1856 der Öffentlichkeit. Die sechs andern Blätter befinden sich auch heute noch auf dem Athos, und eine genaue Kollation derselben hat erst Lambros bzw. Robinson 1888 geliefert. Seit 1907 liegen diese Blätter auch in photographischer Wiedergabe vor. Die Kopie des Fälschers erweist sich als sehr unzuverlässig. Die zweite griechische Handschrift ist der berühmte Cod. bibliorum Sinaiticus. In einem Anhange zum Neuen Testament, hinter dem Barnabasbrief, hat in dieser Handschrift auch der Hirt des Hermas eine Stelle gefunden. Doch ist nur noch etwa das erste Viertel des Werkes erhalten; die Handschrift ist verstümmelt und bricht Mand. 4, 3, 6 ab. Für das erste Viertel des Werkes ist also der griechische Text zwiefach bezeugt; für den Schluß hingegen (Sim. 9, 30, 3 bis 10, 4, 5) mangelt ein Zeuge; der von Simonides produzierte Schluß ist ein Falsifikat. Bei der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials sind die Zitate aus dem Hirten bei griechischen Kirchenschriftstellern, insbesondere die sehr umfangreichen Zitate in der unter den Werken des hl. Athanasius stehenden „Doctrina ad Antiochum ducem“ und in den „Pandekten“ des Mönches Antiochus von St Saba bei Jerusalem, für die Textesrezension von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Dazu kommen kürzere und längere Stellen des griechischen Textes des Hirten, wie sie in letzter Zeit auf neuentdeckten Papyrus- und Pergamentblättern gefunden wurden.

In allerletzter Zeit sind endlich noch kleine Bruchstücke einer koptischen (sahidischen) Übersetzung des Hirten zu Tage gefördert worden.

Die von Faber Stapulensis 1513 herausgegebene lateinische Übersetzung des Hirten, „versio vulgata“, findet sich in den Ausgaben der Schriften der Apostolischen Väter von Cotelier, Gallandi, Migne, Hefele; s. § 7. Die neueste und beste Ausgabe dieser Übersetzung besorgte Hilgenfeld: Hermae Pastor. Veterem latinam interpretationem edidit A. Hilgenfeld, Lips. 1873, 8°. Doch ist auch zu dieser Ausgabe nur ein sehr geringer Bruchteil der erhaltenen Handschriften verwertet worden; s. die weiter unten zu erwähnende Ausgabe des griechischen Textes des Hirten von v. Gebhardt und Harnack, Leipzig 1877, XIV—XXII. Über neue Handschriften s. J. Warichez in „Revue d'histoire eccl.“ 6, 1905, 281—288. — Die andere lateinische Übersetzung, „versio Palatina“, edierte erstmals A. R. M. Dressel in

seiner Ausgabe der Apostolischen Väter: Patr. apostol. opp., Lipsiae 1857; ed. alt. 1863. Schätzenswerte Beiträge zur Texteskritik gab W. Hollenberg: Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit G. H., Berol. 1868, 8°. In wesentlich berichtigter Gestalt ward die Palatina von v. Gebhardt und Harnack in ihre Ausgabe des griechischen Textes, Leipzig 1877, aufgenommen. Vgl. J. Haußleiter, Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Übersetzung des Hirten des Hermas: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26, 1883, 345—356. Funk, Zur versio Palatina des ‚Pastor Hermae': Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 36, 1885, 245—249. Bisher hat nur eine einzige Handschrift der versio Palatina benutzt werden können. Von einer zweiten Handschrift „in Rom" spricht Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 51. — J. Haußleiter, De versionibus Pastoris Hermae latinis, Erlangen 1884, 8°. Nach Haußleiter ist in dem ersten Teile des Hirten, Vis. 1—4, die Vulgata die ältere, die Palatina die jüngere Übersetzung; bei dem zweiten Teile hingegen, Vis. 5 bis Sim. 10, sei die Palatina für die ältere, schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Übersetzung zu halten. Siehe dagegen Lipsius in „Theol. Literaturzeitung" 1885, 281—284.

Die äthiopische Übersetzung veröffentlichte d'Abbadie, mit Unterstützung Dillmanns: Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit A. d'Abbadie, Lips. 1860: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 2, Nr 1. Vgl. A. Dillmann, Bemerkungen zu dem äthiopischen Hermas: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 15, 1861, 111—125. G. H. Schodde, Hermâ Nabî. The Ethiopic version of Pastor Hermae. Leipzig 1876, 8° (Inaug.-Diss.), ist oberflächlich und unzuverlässig.

Ein griechischer Text des Hirten ward zuerst herausgegeben durch R. Anger und W. Dindorf: Hermae Pastor. Graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam ex codicibus emendatam addiderunt R. A. et G. D., pars prior, Lips. 1856, 8°. (Eine pars altera ist nicht erschienen.) Dieser Text war indessen nur eine Fälschung des Simonides. Den echten griechischen Text edierte nach der zu Leipzig befindlichen Handschrift bzw. Kopie der Handschrift vom Athos C. Tischendorf in Dressels Ausgabe der Apostolischen Väter, Leipzig 1857 und 1863, sowie auch separat (in 100 Exemplaren), Leipzig 1856, 8°. Von den ersten Abdrucken des Cod. Sinaiticus ist früher schon einmal die Rede gewesen (§ 10, 4). Auf Grund des Cod. Athous-Lipsiensis und des Cod. Sinaiticus wurden, unter mehr oder weniger erschöpfender Verwertung der sonstigen Hilfsmittel (Übersetzungen, Zitate), Ausgaben des griechischen Textes veranstaltet von Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem rec. 3, Lips. 1866; ed. alt. 1881; von de Gebhardt et Harnack, Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 3, Lips. 1877; von Funk, Patr. apostol., ed. alt., 1, Tub. 1901; vgl. § 7. J. Dräseke, Zum Hirten des Hermas: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 30, 1887, 172—184, veröffentlichte auch den Schluß des Hirten, von Sim. 9, 30. 3 an, in griechischem Texte, und Hilgenfeld ließ dieser Veröffentlichung eine Ausgabe des vollständigen griechischen Textes des Hirten auf dem Fuße folgen: Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit A. Hilgenfeld, Lips. 1887, 8°. Dräseke hatte den Text dem Anhang eines 1859 zu London von Simonides herausgegebenen Sammelwerkes: Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, entnommen. Derselbe war aber nur eine Fälschung des Herausgebers Simonides; s. Funk in der soeben genannten Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901, Proleg. CXLIX. Die Kollation der sechs Blätter der Athoshandschrift, welche sich heute noch auf dem Athos befinden, von Spyr. P. Lambros, herausgegeben von J. A. Robinson, Cambridge 1888, hat Funk bereits verwerten können. Inzwischen legte Lake ein Faksimile dieser sechs

Blätter vor: Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, photographed and transcribed by K. Lake, Oxford 1907, 4°. Der photographischen Wiedergabe des neutestamentlichen Teiles des Codex Sinaiticus, mitsamt dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas, von H. und K. Lake, Oxford 1911, ward schon § 10, 4 gedacht. — Die neuentdeckten Fragmente des griechischen Textes des Hirten auf abgerissenen Papyrus- und Pergamentblättern sind, anläßlich der Veröffentlichung zweier Berliner Papyrusblätter, zusammengestellt worden bei C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte: Berliner Klassikertexte 6, Berlin 1910, 13—20. Unerwähnt blieb ein Zitat aus dem Hirten, Mand. 11, 9—10, auf einem Papyrusblatt aus Oxyrhynchus (Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 1, London 1898, 8—9), über welches Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin" 1898, 517 ff handelte. Über andere, auch bei Schmidt und Schubart erwähnte Papyrusblätter mit Stücken des griechischen Hirten handelte Funk in „Theol. Quartalschr." 85, 1903, 639 f; 87, 1905, 260—264.

Die Bruchstücke einer koptischen (sahidischen) Übersetzung des Hirten, welche von Leipoldt und Delaporte ans Licht gezogen wurden, sind gleichfalls bei Schmidt und Schubart a. a. O. 16—17 aufgezählt. Es fehlt L. Delaporte, Le Pasteur d'Hermas, nouveaux fragments sahidiques: Revue de l'Orient chrét. 11, 1906, 301—312. — Über ein Stück des Hirten, Sim. 9, 19—24, in mittelpersischer Sprache siehe F. W. K. Müller, Eine Hermasstelle in manichäischer Version: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1905, 1077—1083.

2. Der Inhalt. — Der erste Teil des „Hirten" berichtet in vier Gesichten über vier Erscheinungen der die Kirche repräsentierenden Matrone. Das erstemal erscheint dieselbe alt und kraftlos und ihrer Schwäche wegen auf einem Lehnstuhle sitzend; sie symbolisiert in dieser Erscheinung die in der Sünde dahinlebende Kirche (Vis. 3, 11). Das zweitemal erscheint sie stehend und mit jugendlich heiterem Antlitze, aber mit welker Haut und grauen Haaren; es ist die büßende Kirche, die der Vergebung ihrer Sünden entgegenharrt (3, 12). In dem dritten Gesichte ist die Alte ganz verjüngt und schön und fröhlich, nur hat sie noch graues Haar; es ist die Kirche der Gerechtfertigten, welche von schweren Sünden frei, aber hier auf Erden immer noch mit Mängeln und Fehlern behaftet sind (3, 13). In dem vierten Gesichte endlich gleicht die Alte einer Jungfrau, welche strahlend aus dem Brautgemach hervortritt; es ist die von allen Makeln gereinigte Kirche, und die Verwirklichung dieser Erscheinung gehört erst dem Ende der Tage an (4, 2—3). Wie in der Art und Weise der Erscheinung der Matrone, so liegt auch in ihren jedesmaligen Offenbarungen und Unterweisungen eine gewissermaßen fortschreitende Aufmunterung zur Buße. Weitaus das bedeutsamste unter den vier Gesichten ist das dritte, das Gesicht vom Turmbau, welches später in den Gleichnissen 8—9 näher entwickelt wird. Dasselbe zeigt die Kirche, und zwar die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Getauften und in der Taufgnade Beharrenden, mögen sie nun noch leben oder bereits abgeschieden sein, unter dem Bilde eines ge-

waltigen Turmes, welcher aus glänzenden Quadersteinen über dem Wasser erbaut wird. Diejenigen, welche durch schwere Sünden die Taufgnade verloren haben, gehören nicht mehr zu dem Turme, sind aus jener Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie sind dargestellt durch umherliegende Steine, welche erst behauen und gereinigt werden müssen, um sodann wieder in den Turm eingefügt zu werden (3, 5, 5).

Diese vier Gesichte sollen den Grund- und Aufriß enthalten; die folgenden Gebote und Gleichnisse, welchen das fünfte Gesicht als Einleitung voraufgeht, sollen die Ausführung und Erklärung bringen (Vis. 5, 5; Sim. 9, 1, 1—3). Die Gebote, zwölf an der Zahl, sind, wie ihr Name besagt, paränetischer Natur. Sie betreffen im einzelnen den Glauben an einen Gott (1), die Einfalt (2), die Wahrhaftigkeit (3), die Keuschheit (4), die Sanftmut und Geduld (5), die Unterscheidung der Eingebungen der guten und der bösen Engel (6), die Furcht des Herrn (7), die Enthaltsamkeit (8), das Gottvertrauen (9), die Flucht der Traurigkeit (10), die Meidung der falschen Propheten (11), den Kampf gegen die böse Begierlichkeit (12). Das wichtigste ist das vierte Gebot, in welchem der Bußengel, nachdem er Hermas zur Bewahrung der Keuschheit ermahnt, von der Ehescheidung, der zweiten Ehe und der Buße handelt.

Die zehn Gleichnisse sind mehr didaktisch gehalten und ihrer Anlage nach den Gesichten verwandt. In wechselnden Bildern werden verschiedene christliche Wahrheiten und Grundsätze zur Darstellung gebracht. Das erste Gleichnis warnt vor übermäßiger Sorge um zeitliche Güter, das zweite fordert zur Wohltätigkeit auf, die beiden folgenden zeigen, wie in der Weltzeit Gute und Böse zusammenleben und die Scheidung erst am Ende der Tage eintritt: auf den Winter, in welchem man die lebenden Bäume von den erstorbenen nicht unterscheiden kann, folgt der Sommer, in welchem die Gerechten erkannt werden. Das fünfte Gleichnis veranschaulicht die Verdienstlichkeit des Fastens, das sechste die Notwendigkeit der Buße, das siebte den Wert der Trübsal, das achte und das neunte greifen auf das Gesicht vom Turmbau zurück. Das achte nämlich vergleicht die Kirche mit einem großen Weidenbaume, dessen Zweige ein sehr zähes Leben haben. Auch vom Baume abgerissen, können die scheinbar verdorrten Zweige, wenn sie in die Erde gepflanzt und reichlich begossen werden, wieder zu neuem Leben erblühen (Sim. 8, 2, 7). So können auch diejenigen, welche durch schwere Sünden der lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche verlustig gegangen sind, durch Buße und Gebrauch der in der Kirche hinterlegten Gnadenmittel wieder zu neuem Leben erweckt werden, mit andern Worten: wieder Aufnahme in den Turm finden (8, 6, 6). Im neunten Gleichnisse wird das Bild vom Turme selbst wieder aufgenommen und einläßlicher durchgeführt. Die Kirche erscheint als das neue Israel, erbaut auf dem Fundamente der Propheten

und der Apostel, während der ewige Sohn Gottes der Grund- und Eckstein ist. Der Turm ist noch nicht ausgebaut (9, 5, 1 2). Der Herr desselben kommt, um die schadhaften Steine herauszunehmen und dem Bußengel zur Behauung und Reinigung zu übergeben (9, 6—7): viele Sünder werden durch Buße wieder zur lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche gelangen und so in der verherrlichten Kirche der Zukunft einen Platz finden. Im zehnten und letzten Gleichnisse endlich wird Hermas durch den Bußengel nochmals ermahnt, sein eigenes Haus durch Buße von allem Bösen zu reinigen, und zugleich mit Nachdruck von neuem beauftragt, jeden Menschen zur Buße aufzufordern. „Denn um euretwillen ist der Bau des Turmes unterbrochen worden; wenn ihr euch also nicht beeilt, Gutes zu tun, so wird der Turm ausgebaut und ihr seid dann ausgeschlossen“ (10, 4, 4).

Die Tendenz des Werkes liegt klar zu Tage. In der Mahnung zur Buße laufen alle einzelnen Abschnitte wie in einem Mittelpunkte zusammen. Der Verfasser will die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, den Bußgeist, wecken und auf diesem Wege das christliche und kirchliche Leben erneuern und reinigen. Das Recht, ja die Pflicht, als Bußprediger aufzutreten, entnimmt er den tatsächlichen Verhältnissen der Zeit. Wie er selbst, so bedürfen zahlreiche andere Gläubige einer durchgreifenden Sinnesänderung; ein Zustand der Halbheit und Unentschiedenheit hat sich weiter Kreise bemächtigt, ja es ist sozusagen die gesamte Christenheit von der Höhe ihres Berufes tief herabgesunken; wenigstens bleibt kein Stand von Vorwürfen verschont, auch die Vorsteher der Kirche werden an ihre Pflichten erinnert, am häufigsten jedoch werden die Reichen zur Rechenschaft gezogen. Die Dringlichkeit des Aufrufes zur Buße aber wird durch den steten Hinweis auf die besondern Zeitumstände begründet. Einmal ist Hermas überzeugt, daß in der allernächsten Zukunft eine gewaltige Verfolgung über die Kirche hereinbrechen wird. Die Kirche selbst zeigt ihm diese Verfolgung in dem vierten Gesichte unter dem Bilde eines grimmigen, wutschnaubenden Ungeheuers. Sodann aber setzt Hermas mit Bestimmtheit voraus, daß in Bälde die Vollendung der Zeiten eintreten und der Bau der Kirche zum Abschluß kommen wird. Nur wer sich schleunig bessert, kann deshalb noch hoffen, als tauglicher Baustein erfunden zu werden.

3. Die Form. — Die Eigenart des Werkes beruht auf seiner apokalyptischen Anlage. Der Verfasser schreibt auf Grund göttlicher Offenbarungen und infolge göttlichen Auftrags. Er tritt als ein vom Geiste Gottes inspirierter Prophet auf. Ohne Zweifel hat er damit seinen Mahnungen und Mitteilungen eine größere Kraft, eine höhere Weihe geben wollen. Daß er Anstoß erregen würde, war kaum zu befürchten. Er schrieb zu einer Zeit, wo der Glaube an die Fortdauer des prophetischen Charismas noch allgemein geteilt wurde, wo man

noch ganze Reihenfolgen von Propheten seit Agabus (Apg 11, 28; 21, 10) bis in die Gegenwart aufzählen und behaupten konnte, das Prophetentum werde bis zur Wiederkunft des Herrn nicht untergehen[1]. Hermas selbst erörtert des näheren die Merkmale, durch welche der wahre Prophet sich von dem falschen Propheten unterscheide, und der Kern seiner Ausführungen bzw. der Belehrungen des Bußengels ist in dem Satze beschlossen: „An seinem Leben erkenne, ob ein Mensch den Geist Gottes habe" (Mand. 11, 7). Auch der Umstand dürfte Beachtung verdienen, daß Hermas auf den Gedanken gerät, die ihm erschienene Matrone sei die Sibylle (Vis. 2, 4, 1). Vielleicht sind damals bereits außer heidnischen und jüdischen auch christliche Sibyllen-Orakel in Umlauf gewesen[2].

Die Schreibweise des „Hirten" ist breit und behaglich, aber auch volkstümlich und anschaulich. Er erzählt und schildert in greifbaren Farben und er belehrt und mahnt mit packender Kraft. Er gewinnt durch eine gewisse Urwüchsigkeit oder Kindlichkeit, welcher nichts ferner liegt als künstlicher Aufputz. Auch die Sprache ist die Sprache des gemeinen Mannes, ungesucht und eintönig und bei aller Fülle von Worten im Grunde doch wortarm, weil stets auf dieselben Wendungen angewiesen. Lateinische Wörter und sonstige Latinismen deuten darauf hin, daß der Hirt in einer Gegend entstand, in welcher neben dem Griechischen das Lateinische gesprochen wurde. Lateinische Wörter sind *συμψέλλιον* (Vis. 3, 1, 4 7 al.), „subsellium", Sitzbank; *κερβικάριον* (Vis. 3, 1, 4), „cervical", Kopfkissen; *ὁδὸς καμπανή* (Vis. 4, 1, 2), „via campana", Feldweg; *στατίων* (Sim. 5, 1, 1 2), „statio", Fasten. Sonstige Latinismen sind *ἐάν σοι φανῇ* (Vis. 2, 3, 4), „si tibi visum fuerit"; *τῷ ἑαυτοῦ πάθει τὸ ἱκανὸν ποιῶν* (Sim. 6, 5, 5), „suae ipsius passioni satisfaciens"; *ἑτοιμάζειν* (Sim. 1, 1 2 al.) im Sinne von „comparare", erwerben. Viel stärker indessen als durch das Lateinische ist die Sprache des Hirten durch das Hebräische beeinflußt. Einen Unterschied zwischen *ἐν* und *εἰς* scheint er kaum zu kennen. Alle möglichen Verba und Adjektiva werden mit *ἀπό* verbunden zur Vertretung eines negativen Folgesatzes; vgl. *ὅλως ἀποτυφλοῦται ἀπὸ τῆς διανοίας τῆς ἀγαθῆς* (Mand. 5, 2, 7), „er wird völlig blind, so daß ihm die rechte Erkenntnis mangelt"; *ἐσκανδαλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως* (Mand. 8, 10), „welche Ärgernis genommen haben, so daß sie vom Glauben abgefallen sind". Auch der Ausdruck *ἐὰν ἔτι προσθῆτε ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (Vis. 5, 7), „wenn ihr noch zu sündigen fortfahrt", oder *προσέθηκαν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν* (Sim. 6, 2, 3) hat echt hebräischen Klang. Fast unzählige Male kehrt die Wendung wieder: *πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς*

[1] Noch Irenäus spricht von zeitgenössischen Propheten. Siehe Iren., Adv. haer. 2, 32, 4; 5, 6, 1; vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 7.

[2] Nach Geffcken, bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 321, würde Hermas an jüdische Sibyllen-Orakel denken.

oder auch ἐν ἀκακίᾳ (Vis. 2, 3, 2) oder dgl.; kaum weniger häufig findet sich die Verbindung: φυλάσσειν τὰς ἐντολάς oder auch τὴν νηστείαν (Sim. 5, 3, 5) oder dgl.; ἐρωτᾶν ist immer so viel als „bitten"; „fragen" heißt ἐπερωτᾶν[1]. Dieses hebraisierende Kolorit der Sprache kann jedenfalls nicht auf künstliche Nachahmung der Redeweise der griechischen Bibel, sondern nur auf jüdische Abstammung oder doch jüdische Erziehung des Verfassers zurückgeführt werden. Anspielungen auf den Text der biblischen Bücher oder stillschweigende Entlehnungen aus denselben kommen übrigens in Fülle vor, ohne daß sie äußerlich gegen die Worte des Verfassers selbst abstächen, weil eben der letztere Fleisch vom Fleische der biblischen Autoren ist. Von den Schriften des Neuen Testamentes werden namentlich die Evangelien, die Apostelgeschichte, mehrere Briefe des hl. Paulus, der Brief des Jakobus und der erste Brief des Petrus verwertet. Ein ausdrückliches biblisches Zitat sucht man im ganzen Hirten vergebens. Einmal wird das apokryphe Buch „Eldad und Modat" angeführt (Vis. 2, 3, 4)[2].

Als Probe der Darstellung mag das kurze fünfte Gesicht, welches, wie gesagt, den zweiten Teil des Werkes, die Gebote und Gleichnisse, einleitet, in Übersetzung folgen.

„Als ich zu Hause mein Gebet verrichtet und mich auf das Sopha niedergelassen hatte, trat ein Mann von vornehmen Gesichtszügen in Hirtentracht ein. Er trug ein weißes Ziegenfell, hatte einen Ranzen über der Schulter und einen Stab in der Hand. Und er grüßte mich und ich erwiderte seinen Gruß. Und alsbald ließ er sich an meiner Seite nieder und sagte zu mir: ‚Ich bin von dem ehrwürdigsten Engel[3] gesandt worden, um die übrigen Tage deines Lebens bei dir zu wohnen.' Ich war der Meinung, er sei gekommen, mich zu versuchen, und sagte zu ihm: ‚Wer bist du denn? Ich möchte doch wissen', sprach ich, ‚wem ich anvertraut worden bin.' Er sagte zu mir: ‚Erkennst du mich nicht?' ‚Nein', sprach ich. ‚Ich bin', sprach er, ‚der Hirt, welchem du anvertraut wurdest.' Da er noch sprach, veränderte sich sein Aussehen und ich erkannte, daß es jener war, welchem ich anvertraut wurde[4], und alsbald schrak ich zusammen und Furcht ergriff mich und ich ward ganz überwältigt von Schmerz, daß ich ihm so boshaft und unverständig geantwortet hatte. Er aber antwortete und sagte zu mir: ‚Erschrick nicht, sondern zeige dich

---

[1] Weiteres bei Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, 485—497: „Über die Sprache des Hermas".

[2] Vgl. über dieses Buch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3[4], 1909, 360 f.

[3] Über die Persönlichkeit dieses ehrwürdigsten Engels (σεμνοτάτου ἀγγέλου) wird gestritten. Wahrscheinlich ist der Erzengel Michael gemeint.

[4] Der Hirt ist also identisch mit dem schönen Jüngling, welchen Hermas schon im zweiten und dritten Gesicht gesehen hat (Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7).

stark in Befolgung meiner Gebote, welche ich dir geben soll. Denn ich bin gesandt', sprach er, ‚um dir alles das, was du früher gesehen hast, noch einmal zu zeigen, eben die Punkte, welche für euch von Nutzen sind. Zuerst von allem schreib meine Gebote und die Gleichnisse nieder; das andere aber sollst du so niederschreiben, wie ich es dir zeigen werde[1]. Deshalb', sprach er, ‚befehle ich dir, zuerst die Gebote und die Gleichnisse niederzuschreiben, damit du sie unverweilt vorlesest und sie beobachten könnest.' So schrieb ich denn die Gebote und Gleichnisse nieder, wie er mir befohlen hatte. Wenn ihr sie nun hört und sie beobachtet und nach ihnen wandelt und sie ins Werk setzt mit reinem Herzen, werdet ihr vom Herrn alles empfangen, was er euch verheißen hat. Wenn ihr sie aber hört und trotzdem keine Buße tut, sondern noch zu sündigen fortfahrt, werdet ihr das Gegenteil vom Herrn empfangen. Dieses alles in solcher Weise niederzuschreiben, hat mir der Hirt, der Bußengel, befohlen."

Moderne Übersetzungen des „Hirten" finden sich unter den § 7 genannten Übersetzungen der Werke der Apostolischen Väter. Eine neue deutsche Übersetzung nebst Kommentar von H. Weinel bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 217—292; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 290—323. Eine neue englische Übersetzung bei C. Taylor, Shepherd of Hermas, London 1903—1906, 2 vol.: Early Church Classics.

Über den Hirten handeln u. a. K. R. Jachmann, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik, Königsberg 1835, 8°. H. Hagemann, Der Hirt des Hermas: Theol. Quartalschr. 42, 1860, 1—40. E. Gaâb, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik, Basel 1866, 8°. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868, 8°. J. Nirschl, Der Hirt des Hermas. Eine historisch-kritische Untersuchung, Passau 1879, 8°. M. C., Le Pasteur d'Hermas; analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes, Paris 1880, 8°. A. Brüll, Der Hirt des Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht, Freiburg i. Br. 1882, 8°. J. Bénazech, Le prophétisme chrétien, depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas (Thèse), Cahors 1901, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der Hirt des Hermas, Leipzig 1901, 8°. E. Grosse-Brauckmann, De compositione Pastoris Hermae (Diss. inaug.), Gottingae 1910, 8°. K. D. Macmillan, The Shepherd of Hermas, Apocalypse or Allegory? The Princeton Theol. Review 9, 1911, 61—95. The same, The interpretation of the Shepherd of Hermas: Biblical and Theological Studies, by the members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York 1912, 493—543.

Die besondere Literatur über die Entstehungsverhältnisse und die Lehranschauungen des Hirten soll im Verlaufe noch Erwähnung finden. Über die Beziehungen des Hirten zu den vier Evangelien s. C. Taylor, The witness of Hermas to the Four Gospels, London 1892, 4°. Vgl. H. Holtzmann in „Theol. Literaturzeitung" 1893, 228—230. C. Taylor, Hermas and the Four Gospels: The Classical Review 7, 1893, 200—201.

[1] Unter dem andern (*τὰ ἕτερα*) ist wohl ohne Zweifel das den Geboten und den acht ersten Gleichnissen nachträglich angereihte neunte Gleichnis verstanden. Vgl. unten Abs. 6, zum Schluß.

C. Taylor, Hermas and Cebes: The Journal of Philology 27, 1900, 276 bis 319; vgl. ebd. 28, 1901, 24—38 (Taylor), 87—93 (St. G. Stock), 94—98 (Taylor). Anknüpfend an Beobachtungen J. M. Cotterills behauptet Taylor, Hermas habe das unter dem Namen des Philosophen Kebes gehende „Gemälde" (πίναξ, tabula), welches in seltsamen Allegorien die stoische Ethik zur Darstellung bringt, sich zum Vorbild genommen und als Quelle benutzt. Wiewohl indessen, zumal zwischen dem dritten Gesicht und dem neunten Gleichnisse bei Hermas einerseits und dem „Gemälde" anderseits eine immerhin beachtenswerte Ähnlichkeit besteht, so ist doch nirgendwo ein wörtliches Zusammentreffen und nirgendwo eine Abhängigkeit des christlichen Autors von dem heidnischen zu konstatieren. Vgl. über die „Cebetis Tabula" etwa Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit, Leipzig 1891—1892, 1, 23 ff; 2, 657 f. — R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur, Leipzig 1904, hat auf Parallelen zwischen dem Hirten des Hermas und jener merkwürdigen Literatur hingewiesen, welche in den ersten christlichen Jahrhunderten unter dem Namen des Hermes Trismegistus umgelaufen ist. Daß aber Hermas, wie Reitzenstein will, diese Literatur gekannt habe und durch sie beeinflußt worden sei, läßt sich durchaus nicht erweisen. Siehe G. Bardy, Le Pasteur d'Hermas et les livres Hermétiques: Revue Biblique, Nouv. Série 8. 1911, 391—407.

4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. — Der Verfasser des „Hirten" nennt sich selbst zu wiederholten Malen „Hermas" (Vis. 1, 1, 4 u. 2, 2 u. 4, 3; 2, 2, 2 usf.), ohne indessen diesem Namen irgendwelche nähere Bestimmung beizufügen. Die Offenbarungen, welche er empfing, insbesondere die Gesichte, knüpften aber an persönliche Erfahrungen an, und infolgedessen sind seinem Berichte doch noch einige weitere Andeutungen über seinen Lebensgang und seine Lebensstellung eingeflochten. Er war Sklave und ward, noch jung an Jahren, von seinem Herrn an eine gewisse Rhode nach Rom verkauft (Vis. 1, 1, 1), von dieser aber freigegeben. Er begründete einen Hausstand und betrieb mit großem Erfolge auswärts Handelsgeschäfte (Vis. 1, 3, 1; 2, 3, 1; 3, 6, 7). Der Reichtum, welchen er auf nicht ganz redlichem Wege gewonnen, war von nachteiligem Einfluß auf ihn und seine Familie. Sein Weib war nicht ohne Tadel. Seine Kinder verleugneten sogar in der Verfolgung den Glauben und wurden die Ankläger ihrer eigenen Eltern (Vis. 2, 2, 2). Die Strafe des Himmels blieb nicht aus. Hermas verlor das rasch erworbene Vermögen und lebte später in sehr bescheidenen Verhältnissen zu Rom, wo er in der Nähe der Stadt einen Acker bebaute (Vis. 3, 1, 2; 4, 1, 2). Auf diesem Acker, an dem Wege von Rom nach Cumä gelegen, erhielt er die Offenbarungen der Matrone. Er war bereits zur Erkenntnis seiner Schuld gelangt und durch das erbarmungsvolle Entgegenkommen des Himmels ward er in seinen guten Vorsätzen neu bestärkt. Auch seine Angehörigen sind in sich gegangen; seine Kinder haben „von ganzem Herzen Buße getan" (Sim. 7, 4).

Sehr auffällig ist eine Bemerkung zu Eingang des neunten Gleichnisses. Der Bußengel, schreibt Hermas, „entführte mich nach Arkadien auf einen sitzenförmigen Berg und setzte mich auf die Spitze des Berges und zeigte mir eine große Ebene und rings um die Ebene herum zwölf Berge, von welchen jeder ein anderes Aussehen hatte“ (Sim. 9, 1, 4). Folgt eine einläßliche Schilderung der Gegend. Die Angabe εἰς τὴν Ἀρκαδίαν muß befremden, weil alles andere, was Hermas berichtet, zu Rom oder in der nächsten Umgebung Roms sich abspielt. Zahn[1] hat kein Bedenken getragen, den Text zu ändern und zu schreiben εἰς τὴν Ἀρικίαν, nach Aricia, der alten Latinerstadt. Allein die ungetrübte Übereinstimmung sämtlicher Texteszeugen bildet eine schwer hinwegzuräumende Gegeninstanz. Harris[2] trat den Nachweis an, daß Hermas wirklich Arkadien, das Mittelland des Peloponnes, im Auge gehabt und seine Beschreibung aus Pausanias entlehnt habe. Nach Robinson[3] soll Hermas vielmehr eine selbständige Kenntnis Arkadiens bekunden und wahrscheinlich ein griechischer Sklave aus Arkadien gewesen sein. Die fragliche Stelle wird wohl stets bestritten bleiben, ist aber auch nur von untergeordneter Bedeutung.

Ungleich wichtiger ist eine Andeutung gegen Ende des zweiten Gesichtes. Die Matrone fragt Hermas, ob er ihrem Auftrag entsprechend ein Büchlein (βιβλίον), welches sie ihm früher mitgeteilt, den Presbytern eingehändigt habe. Hermas muß die Frage verneinen, und die Matrone fährt fort: „Du hast recht gehandelt, denn ich habe noch einige Worte hinzuzufügen. Wenn ich nun meine Worte ganz beendet habe, sollen dieselben durch dich allen Auserwählten bekannt gegeben werden. Du sollst also zwei Abschriften (βιβλαρίδια) fertigen und eine an Klemens und eine an Grapte schicken. Klemens wird alsdann (die Schrift) an die auswärtigen Städte schicken, denn ihm ist dies aufgetragen (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται); Grapte wird die Witwen und Waisen (gemäß der Schrift) unterweisen; du aber wirst (die Schrift) in dieser Stadt den Presbytern vorlesen, welche der Kirche vorstehen“ (Vis. 2, 4, 2—3). Grapte ist, wie es scheint, Diakonisse; Klemens aber wird als Papst dargestellt: er steht an der Spitze der römischen Kirche und hat den Verkehr dieser Kirche mit den auswärtigen Gemeinden zu leiten[4]. Ohne Zweifel redet Hermas von

[1] Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, 211 ff.

[2] Hermas in Arcadia: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis 7, 1887, 69—83.

[3] In seiner vorhin genannten Ausgabe der Kollation der Athoshandschrift des Hirten von Lambros, Cambridge 1888, 30—36.

[4] Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 175, erblickt in den Worten σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας einen Beweis, und zwar einen „unwidersprechlich deutlichen“ Beweis dafür,

Klemens von Rom und wahrscheinlich will er auf den schon im Altertum hochgefeierten Brief des hl. Klemens an die Korinther hinweisen. Hermas stellt sich also selbst dem Leser als einen Zeitgenossen des hl. Klemens vor, und Klemens hat, wie wir früher sahen, in den Jahren 92—101 den Stuhl Petri innegehabt (§ 11, 1).

5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. — Mehrere Kirchenschriftsteller der ältesten Zeit haben Hermas als einen göttlich inspirierten Propheten anerkannt und seinem Werke das höchste Ansehen beigemessen. Irenäus (Adv. haer. 4, 20, 2) leitet ein Zitat aus dem „Hirten" mit der bedeutungsvollen Formel ein: *εἶπεν ἡ γραφή*. Tertullian (De orat. 16) nennt das Werk „scriptura", Pseudo-Cyprian (Adv. aleat. 2) „scriptura divina". Klemens von Alexandrien hat dem Hirten, wie zahlreiche Zitate und sonstige Entlehnungen beweisen, gleichfalls weniger als eine große Verehrung entgegengebracht. Origenes (Comm. in Rom. 10, 31) glaubte den Verfasser mit jenem Hermas identifizieren zu dürfen, welchen Paulus Röm 16, 14 grüßen läßt; er gab damit einer Vermutung Ausdruck, welche in der Folge noch sehr häufig wiederholt werden sollte. Er war aber auch, wie er sofort hinzufügt, sehr geneigt, den Hirten für eine göttlich inspirierte Schrift zu halten (quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata).

Dieser mehr oder weniger rückhaltlosen Anerkennung des Hirten ist jedoch von Anfang an ein wesentlich anders lautendes Urteil zur Seite gegangen. Origenes selbst hebt hervor, daß seine Ansicht vielen Widerspruch begegne, insofern der Hirt nicht von allen als kanonische Schrift (*γραφὴ θεία*) geschätzt (Comm. in Matth. 14, 21), von einigen gar verächtlich behandelt werde (*καταφρονούμενον*, De princ. 4, 11). Er begründet deshalb seine Anführungen aus dem Hirten wiederholt mit der Restriktion: „si cui tamen scriptura illa recipienda

„daß damals die römische Kirche von einem Presbyterkollegium geleitet wurde und wohl Bischöfe besaß, daß jedoch ein monarchischer Bischof noch fehlte". Wie kann Harnack in diesem Zusammenhang die unmittelbar vorhergehenden Worte über Klemens ganz unerwähnt lassen? Muß er doch selbst zugeben, daß unter Klemens kein anderer verstanden ist als der im Namen der römischen Gemeinde schreibende Verfasser des Briefes an die Korinther (a. a. O. 2, 1, 265), eben jener Klemens, welchen das gesamte christliche Altertum als einen der ersten Nachfolger des hl. Petrus bezeichnet. Die Worte über Klemens erinnern an folgende Worte des Irenäus über palästinensischen Episkopat unter Papst Viktor I. (189—199 bzw. 190—201), zur damaligen römischen Regierung: „Trotz Sorge, daß Abschriften unseres Briefes an alle Gemeinden gesandt werden" (*τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι*, bei Eus., Hist. eccl. 5, 25). Es wird nicht [illegible] Dieses [illegible] Der Bischof von Rom pflegte wohl auch die Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen untereinander zu vermitteln.

videtur“ oder dgl.[1] Längst vor Origenes aber hatte der Verfasser des Muratorischen Fragmentes den Glauben an den inspirierten Charakter des Hirten mit Entschiedenheit bekämpft und zugleich auch positiven Aufschluß über die Herkunft des Werkes gegeben. In der Aufzählung der Schriften des Neuen Testamentes schrieb er[2]: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest.“ Mögen auch diese Sätze, wie die meisten Sätze des Fragmentes, der Schwierigkeiten und Dunkelheiten manche bieten, so viel ergibt sich unzweideutig, daß der Fragmentist den Hirten nicht auf eine Linie mit den Schriften der Propheten und Apostel gestellt oder nicht zum biblischen Kanon gerechnet wissen will, und zwar deshalb, weil dieser Hirt sehr jungen Datums, von dem Bruder des Papstes Pius I., welcher etwa 140—155 regierte, verfaßt ist. Eine Stelle Tertullians, und zwar Tertullians des Montanisten, darf auch nicht übergangen werden. Er tritt einem Indulgenzedikte des Papstes Kallistus (217—222), welches vermutlich Berufung auf den Hirten eingelegt hatte, mit den Worten entgegen: „Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur“ (De pudic. 10; vgl. 20). Nachweislich hat Tertullian, wie so oft, die Wahrheit übertrieben; jedenfalls aber muß zu Beginn des 3. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche die Anschauung weit verbreitet gewesen sein, daß der Hirt auf kanonische Dignität keinen Anspruch erheben dürfe und nur beschränktes Vertrauen verdiene.

In der Folge ist das Ansehen des Hirten mehr und mehr gesunken. Athanasius schließt denselben aus dem Kanon aus (De decr. Nic. Syn. 18). Eusebius stellt ihn unter die Apokryphen (Hist. eccl. 3, 25, 4). Freilich bezeugt Eusebius gleichzeitig, daß das Buch mehrfach als unentbehrlich für den Katechumenenunterricht angesehen und öffentlich in den Kirchen vorgelesen werde (a. a. O. 3, 3, 6), und auch Athanasius will die Brauchbarkeit des Buches für die Zwecke der Katechese keineswegs bestreiten (Ep. fest. 39 a. 367). Es begreift sich daher, daß der Hirt, wie oben bemerkt, in dem Anhange des Cod. Sinaiticus eine Stelle fand. In der lateinischen Kirche hat derselbe seine Hochschätzung schneller und vollständiger eingebüßt. Hieronymus durfte sagen, bei den Lateinern sei das Buch fast unbekannt (apud Latinos paene ignotus est, De vir. ill. 10),

[1] Siehe die Stellen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 54.

[2] Nach der Textesrezension von Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1 ff.

und nahm seinerseits keinen Anstand, das apokryphe Buch wegen seiner Bemerkung über den den Tieren vorgesetzten Engel Thegri (Vis. 4, 2, 4)[1] der Torheit zu bezichtigen (liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, Comm. in Hab. ad 1, 13 ff.)[2]. Übrigens ist die Schrift, wie schon die zahlreichen Handschriften der älteren lateinischen Übersetzung lehren, auch im Abendlande nicht ganz aus dem Gebrauche geschwunden. Die äthiopische Übersetzung erkennt dem Verfasser noch einmal den Titel eines Propheten zu (Hèrmâ Nabî)[3].

6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. — Der Vorschlag des Origenes, den Verfasser des „Hirten" in dem apostolischen Hermas, dem Freunde des hl. Paulus (Röm 16, 14), zu suchen, hat, obwohl er sich lediglich auf den Klang des Namens stützen kann, auch in neuerer Zeit noch Verteidiger gefunden. Gaab (1866) und Zahn (1868) ließen jedoch diese Meinung fallen, erklärten den Verfasser für einen Zeitgenossen des Papstes Klemens und wiesen die Schrift dem Ende des 1. Jahrhunderts zu. Die Angabe des Muratorischen Fragmentes, urteilten sie, könne dem Selbstzeugnisse des Verfassers gegenüber keinen Glauben verdienen. Die Mehrzahl der neueren Kritiker indessen ergriff umgekehrt für den Fragmentisten gegen den Verfasser Partei und verlegte die Entstehung des Hirten in die Tage des Papstes Pius I. (140—155)[4]. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß in dem Muratorischen Fragment ein durchaus unanfechtbares Zeugnis vorliegt. Der Fragmentist steht dem Verfasser des Hirten örtlich wie zeitlich nahe, und der wesentliche Inhalt seiner Worte wird durch spätere Stimmen des Abendlandes, Tertullian insbesondere und Hieronymus, nur bestätigt. Dem Verdachte, er habe aus persönlicher Abneigung gegen den Hirten

[1] Über ergebnislos verlaufene Bemühungen, den rätselhaften Namen *Θεγρί* aufzuhellen, berichtet Funk in seiner Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901 zu der genannten Stelle.

[2] Die anerkennenden Worte über den Hirten bei Hier., De vir. ill. 10: „Re vera utilis liber multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia", spiegeln nicht etwa das Urteil abendländischer Kreise wider, sondern sind lediglich aus Eus., Hist. eccl. 3, 3, 6 herübergenommen. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 94, will die Worte „utilis liber" auf Orig., Comm. in Rom. 10, 31 zurückführen. Ich denke, sie sind ebenso wie die folgenden Worte aus Eus. a. a. O. geflossen (*ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέχριται*, sc. *τὸ βιβλίον*).

[3] Welch weite Verbreitung das Buch gefunden, war schon den Bemerkungen über die Überlieferung desselben (Abs. 1) zu entnehmen. Der Hirt ist fast überall beteiligt gewesen, wo immer in jüngster Zeit neue patristische Funde gemacht wurden. Nach Ausweis des mittelpersischen Fragmentes, welches Müller vorlegte (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1905, 1077 ff), war er auch in Zentralasien bekannt.

[4] So auch Funk in seiner Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901, Proleg. CXXVI ff; Weinel bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 220 ff u. a.

Falsches berichtet, mangelt alle Begründung. Der Verfasser des Hirten wird damit allerdings der Unwahrheit, der Täuschung beschuldigt: er hat seine Gegenwart um ein halbes Jahrhundert zurückdatiert[1]. Aber nicht erst durch den Fragmentisten, durch sein Werk selbst wird der Verfasser entlarvt. Durch innere Anzeichen wird die Entstehung des Hirten um die Mitte des 2. Jahrhunderts wenn nicht sichergestellt, so doch sehr wahrscheinlich gemacht. Die besondere Vorliebe und die auffallende Weitläufigkeit, mit welcher die Frage nach der Vergebung der schweren Sünde behandelt wird (s. namentlich Vis. 3; Sim. 8—9), weckt alsbald die Vermutung, der Verfasser kenne und berücksichtige wenigstens schon die ersten Anfänge der montanistischen Bewegung. Jedenfalls bekämpft derselbe bereits die Gnostiker (Vis. 3, 7, 1; Sim. 8, 6, 5; 9, 22, 1: *θέλοντες πάντα γινώσκειν καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι*). Die Christenverfolgung, auf welche Hermas zurückblickt, kann nach manchen Andeutungen (vgl. insbesondere Sim. 9, 28) nicht wohl diejenige Domitians (81—96), und muß daher wohl diejenige Trajans (98—117) sein. Die lange Zeit des Friedens aber, welche sich an jene Verfolgung anschloß und den Eifer vieler Christen in trauriger Weise erkalten ließ (s. namentlich Vis. 2, 2—3), wird die Regierungszeit des Antoninus Pius (138—161) sein. Und in der Erwartung einer neuen, heftigeren Verfolgung mag die Furcht vor Mark Aurel zum Ausdruck kommen, welcher zu Anfang des Jahres 147 durch Antoninus Pius zur Mitregentschaft berufen wurde[2]. Endlich ist die Christenheit, an welche der Hirt sich wendet, überhaupt bereits gealtert; Lauheit und Weltsinn haben weit um sich gegriffen; eine Verschärfung der Kirchenzucht, namentlich bezüglich der Wiederaufnahme Gefallener, erscheint dringend geboten. Auf die Kirche des 1. Jahrhunderts dürfte das düstere Bild, welchem diese Züge entnommen sind (vgl. auch Abs. 2, zum Schluß), keine Anwendung finden.

[1] Seltsamerweise glaubt Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 264 ff, die Angabe des Fragmentisten und das Selbstzeugnis des Verfassers miteinander vereinbaren zu können. Der Hirt sei sukzessiv entstanden, die Redaktion und Publikation des Ganzen in der vorliegenden Gestalt sei um 140 erfolgt, das in dem zweiten Gesichte steckende „Büchlein" aber sei schon um 110 niedergeschrieben und Klemens überreicht worden. Allerdings ist der Hirt nicht ein Werk aus einem Gusse. Aber daß drei volle Jahrzehnte über der Ausarbeitung und Umarbeitung dahingegangen sein sollen, ist denn doch nicht mehr recht glaublich. Die Voraussetzung, Klemens habe noch um 110 gelebt, fußt auf sehr fragwürdigen Kombinationen. Die Überlieferung besagt, Klemens sei schon 101 gestorben (vgl. § 11, 1). Der andern Voraussetzung, der Hirt sei um 140 der Öffentlichkeit übergeben worden, fehlt gleichfalls ein ausreichender Stützpunkt. Nach dem Fragmentisten wurde das Werk innerhalb der Jahre 140—155 verfaßt: das Jahr 155 hat ganz denselben Anspruch, als Jahr der Abfassung zu gelten, wie das Jahr 140.

[2] Über das Datum der Bestellung Mark Aurels zum Mitregenten und die Bedeutung der Mitregentschaft s. R. Seeberg, Die Apologie des Aristides (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, 1893) 271 ff.

Diesen inneren Beweismomenten gegenüber können die Angaben des Verfassers über seine Lebensverhältnisse nicht ins Gewicht fallen. Dieselben haben ebensowenig historische Bedeutung wie die visionäre Einkleidung der ganzen Schrift. Hier wie dort handelt es sich um eine Fiktion. Der Verfasser spielt Verstecken. Der angebliche Laie, Handelsmann und Bauer ist wohl in Wirklichkeit ein hervorragendes Mitglied des römischen Klerus gewesen. Jedenfalls lassen sich die Selbstaussagen mit der durch den Inhalt nahegelegten Vorstellung von der Persönlichkeit des Verfassers kaum in Einklang bringen. Sie sind allem Anscheine nach den Tendenzen des Buches angepaßt und mit Rücksicht auf letztere erdichtet. Hermas und sein Haus sind der Typus der Schäden der damaligen Christenheit, wie denn auch der Ruf zur Buße zuerst an Hermas und sein Haus ergeht.

In neuester Zeit ist die Einheitlichkeit des Hirten von einzelnen Forschern bestritten und das Buch in der überlieferten Gestalt auf mehrere Autoren verteilt worden. de Champagny[1] nahm zwei Autoren an: der erstere, der apostolische Hermas (Röm 16, 14), habe die Gesichte 1—4, der andere, der Bruder des Papstes Pius I., habe die Gebote und die Gleichnisse sowie das dieselben einleitende Gesicht 5 geschrieben. Hilgenfeld[2] wollte drei Autoren unterschieden wissen: einen „Hermas pastoralis", einen Zeitgenossen des römischen Klemens, welchem der eigentliche Hirt, d. i. Vis. 5 bis Sim. 7, zuzuweisen sei, einen „Hermas apocalypticus", welcher unter Trajan oder Hadrian Vis. 1—4, eine entschieden antipaulinische Schrift, veröffentlicht habe, und einen „Hermas secundarius", den Bruder oder doch einen Zeitgenossen des Papstes Pius I., von welchem Sim. 8—10 herrühre und von welchem das ganze Werk seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Diese Teilungshypothesen haben indessen wenig Anklang gefunden und sind von Link und Baumgärtner eingehend widerlegt worden. Die Gleichheit des Stils und des Wortschatzes, der Tendenz und der Situation zeugt laut für den einheitlichen Ursprung des Ganzen.

In anderer Weise hat Spitta[3] die Annahme zweier Autoren vertreten. In dem kanonischen Briefe des hl. Jakobus glaubte er den Brief eines Juden Jakobus und in dem Hirten des Hermas die christliche Überarbeitung einer jüdischen Grundschrift zu erkennen. Ein prophetisches oder apokalyptisches Buch, welches ein spätestens unter Kaiser Claudius (41—54) lebender Jude verfaßt habe, sei etwa

---

[1] In seinem berühmten Werke über die Antonine, „Les Antonins", Paris 1863, 1, 134, nr. 1; 2, 347, nr. 3; 3e éd. 1875, 1, 144.

[2] In der 2. Auflage seiner Ausgabe des Hirten: Nov. Test. extra canonem rec. 3, Lips. 1881, Proleg. xxi ff.

[3] Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 2, Göttingen 1896.

80 Jahre später von einem Christen Hermas, wahrscheinlich dem Bruder des Papstes Pius I., revidiert und interpoliert worden. Auch leide der Text des Hirten an mannigfacher Unordnung, insofern durch Zufälligkeiten der Überlieferung verschiedene Abschnitte an eine verkehrte Stelle geraten seien. Spittas Ausführungen hat Funk einer kritischen Beleuchtung unterzogen. Es ergab sich, daß die überlieferte Ordnung der Schrift als die ursprüngliche anzusehen ist und daß Spuren späterer Umarbeitung einer älteren Vorlage nicht aufzufinden sind. Mehrere Stücke, welche von Spitta als nachträgliche Zusätze ausgeschieden wurden, werden durch den Kontext selbst als Eigentum der ersten Hand erwiesen, und da die meisten dieser Stellen ein entschieden christliches Gepräge haben, so ist der Gedanke an einen jüdischen Ursprung der Schrift ausgeschlossen[1].

Auch verfehlte Theorien pflegen ein Körnchen Wahrheit zu enthalten. Spitta konnte an die vorhin berührte jüdische oder judenchristliche Färbung der Sprache des Hirten anknüpfen, und Hilgenfeld hat mit Recht auf einen gewissen Mangel an Abrundung und Geschlossenheit des Ganzen, auf gewisse Unebenheiten und Widersprüche im einzelnen hingewiesen. Diese letzteren Erscheinungen sind wenigstens zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß das Buch stückweise nach und nach entstanden oder aus der Zusammenfügung kleinerer Sonderschriften erwachsen ist. Die zwei Teile, von welchen der zweite in Geboten und Gleichnissen von neuem ausführen soll, was der erste in Gesichten vorgetragen hatte (Vis. 5, 5), sind nicht gegenseitig sich ergänzende Glieder, sondern selbständige Stücke, welche äußerlich und künstlich, durch später eingeschobene redaktionelle Vermerke, miteinander verknüpft worden sind. Ob der erste Teil, die Gesichte 1—4, eine ursprüngliche Einheit gebildet hat, muß auch sehr bezweifelt werden, um so mehr, als schon im zweiten Gesicht von einem besondern Büchlein (βιβλίδιον) die Rede ist, welches eine einzelne Offenbarung der Matrone enthielt[2]. Der zweite Teil darf mit Sicherheit, im Anschluß an Fingerzeige des Verfassers selbst, als ein nicht einheitlich konzipiertes Stück bezeichnet werden. Ursprünglich hat derselbe das Gesicht 5, die Gebote und die Gleichnisse 1—8 umfaßt. Das große Gleichnis 9 stellt einen späteren Nachtrag dar; es wird ausdrücklich als ein Zusatz zu den Geboten und Gleichnissen des Bußengels eingeführt (Sim. 9, 1, 1 ff; vgl.

[1] Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, TIJI, Leiden 1904, will in dem Hirten einen „neutral christlichen" Grundstock und eine „spezifisch christliche" Überarbeitung unterscheiden können. Der Überarbeiter sei jedoch kein anderer als der Verfasser: Hermas selbst sei im Laufe der Jahre für ein „volleres Christentum" gewonnen worden.

[2] Zu der Stelle Vis. 2, 1, 4—5 vgl. H. Müller in „Theol. Quartalschr." 90, 1908, 89—94.

Vis. 5, 5). Es bildet aber zugleich eine sachlich und formell in sich abgeschlossene Schrift; das zehnte und letzte Gleichnis, welches mit den Worten beginnt: „postquam perscripseram librum hunc", ist wiederum erst später hinzugetreten[1]. Zur Bemessung des Zeitraumes, welcher zwischen der Niederschrift des ältesten Teiles und der schließlichen Redaktion des Ganzen gelegen, fehlen die Mittel. Äußere Zeugnisse für eine frühere Sonderexistenz einzelner Teile sind nicht beizubringen. An der Zusammenstellung des Ganzen durch den Verfasser selbst ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Ledrain, Deux apocryphes du 2e siècle, avec une étude sur la date du Pasteur d'Hermas, Paris 1871, 8°. G. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit (Diss. inaug.), Regiomonti 1872, 8°. H. M. Th. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel ‚Hirt' führt (Gekrönte Preisschrift), Rostock 1876, 8°. Ad. Link, Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888, 8°. P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buches (Gekrönte Preisschrift), Freiburg i. Br. 1889, 8°. Die Einwendungen Hilgenfelds gegen die Verteidigung der Einheit des Hirten durch Link und Baumgärtner (Zeitschr. f. wiss. Theol. 32, 1889, 363—373) sind unzureichend. F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 2: Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas, Göttingen 1896. Gegen Spitta siehe Funk, Die Einheit des Hirten des Hermas: Theol. Quartalschr. 81, 1899, 321—360; mit einem Zusatz wieder abgedruckt in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen" 3, 1907, 230—261. D. Völter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Klemens von Rom. Ein Beitrag zur Gesch. der altchristl. Literatur, Berlin 1900, 8°. Ders., Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904, 171—327: „Der Hirte des Hermas". H. A. van Bakel, De compositie van den Pastor Hermae (Proefschrift), Amsterdam 1900, 8°. J. Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas, Paris 1900, 8°.

7. Lehranschauungen. — Die lehrhaften Ausführungen des „Hirten" drehen sich zunächst und hauptsächlich um die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde, insbesondere des Ehebruchs und des Abfalls vom Glauben. Eine gedrängte Zusammenfassung seiner Lehre von der Sündenvergebung gibt Hermas Mand. 4, 3; die weitere Erläuterung enthalten die großen Gleichnisse vom Turmbau, Vis. 3 und Sim. 9, und vom Weidenbaume, Sim. 8. Im vierten Gebote scheint zwar der Bußengel, welcher Hermas unterweist, in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, indem er zuerst erklärt, daß es außer der Buße, welche in der Taufe vollzogen wird, keine andere Buße mehr gebe (Mand. 3, 1—2), dann aber fortfährt, daß auch nach der Taufe noch eine zweite Buße von der Barmherzigkeit Gottes verstattet sei (3, 4—6). Man hat daraus geschlossen, es hätten in der Umgebung des Verfassers des Hirten zwei verschiedene Ansichten über die Buße bestanden, eine strengere und eine mildere.

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 260 ff.

Richtiger wird es sein, mit d'Alès[1] anzunehmen, daß der Bußengel verschiedene, aber gegenseitig sich ergänzende Lehren an verschiedene Klassen von Gläubigen richten will. Den Katechumenen will er einschärfen, daß die Taufgerechtigkeit nur einmal erlangt werden kann, weil ein Hinweis auf die Möglichkeit wiederholter Rechtfertigung ihnen gegenüber nicht am Platze zu sein schien. Den Getauften hingegen, welche wieder gefallen sind, kann und soll der Ausblick auf eine erneute, aber nur einmalige Vergebung eröffnet werden, damit sie nicht verzweifeln. Der „großen und heiligen Berufung" (Mand. 4, 3, 6), nämlich zum Glauben und zur Taufe, unwiderruflich treu zu bleiben, ist das Ideal, welches Hermas in erster Linie erstrebt und erreicht zu sehen wünscht. Wer jedoch fällt und die Taufgnade verliert, darf noch einmal Buße tun, muß sich aber angesichts der bevorstehenden Parusie beeilen. Wer jedoch auch diese Buße mißbraucht und nochmals fällt, δυσκόλως ζήσεται (4, 3, 6), „wird nur äußerst schwer noch zum Leben gelangen". Niemand also soll von der Verzeihung gänzlich ausgeschlossen sein. Wenn es an späterer Stelle von gewissen Apostaten heißt: „Sie haben keine Buße, ihrer ist der Tod" (Sim. 9, 19, 1), so wird auch zur Erläuterung beigefügt, daß diese Sünder sich freiwillig im Bösen verhärten und sich nicht bekehren wollen (9, 26). Die durch die Buße bzw. durch die Taufe zu erlangende Rechtfertigung ist nicht eine bloße Entsündigung, sondern eine positive Heiligung vermöge der Innewohnung des Heiligen Geistes. „Bewahre", mahnt der Bußengel, „dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, welcher in ihm wohnt, ihm Zeugnis gebe (vgl. Hebr 10, 15) und dein Fleisch gerechtfertigt werde. Schau zu, daß nicht in deinem Herzen der Gedanke aufsteige, dieses dein Fleisch sei vergänglich, und du dasselbe mißbrauchest zu irgend einer Befleckung. Denn wenn du dein Fleisch befleckst, wirst du auch den Heiligen Geist beflecken; wenn du aber den Geist befleckst, wirst du nicht leben" (Sim. 5, 7, 1—2; vgl. 6, 5—7).

Im Stande der Rechtfertigung kann der Mensch wahrhaft verdienstliche Werke verrichten und auch überpflichtmäßigen Tugendübungen sich unterziehen, welchen von seiten Gottes ein besonderer Lohn in Aussicht steht. Die katholische Lehre von den „opera supererogatoria" bezeugt der Hirt auf das unzweideutigste. Dem Knechte, welcher den Weinberg zu bearbeiten hatte, gibt der Herr nach seiner Rückkehr nicht bloß die Freiheit, welche er ihm versprochen; weil der Knecht mehr getan, als ihm aufgetragen war, macht der Herr ihn überdies „zum Miterben seines Sohnes" (Sim. 5, 2). Und in der Auslegung dieses Gleichnisses heißt es: „Beobachte die Gebote des Herrn, und du wirst Gott wohlgefällig sein und in die Zahl derjenigen ein-

[1] In „Recherches de science relig." 2, 1911, 105 ff 240 ff.

geschrieben werden, welche seine Gebote beobachten. Wenn du aber etwas Gutes tust, was über das Gebot Gottes hinausgeht, so wirst du dir selbst überschwenglicheren Ruhm erwerben und zu größerem Ansehen bei Gott gelangen, als es sonst der Fall sein würde" (Sim. 5, 3, 2—3). Auf der Lehre von den „opera supererogatoria" fußt die Lehre von den evangelischen Räten, und auch sie kommt wenigstens andeutungsweise im Hirten zum Ausdruck. Die Frau des Hermas soll fürderhin seine Schwester sein (Vis. 2, 2, 3), ein Ausdruck, welcher nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Buches nur auf ein enthaltsames Leben der Ehegatten gedeutet werden kann (vgl. Vis. 2, 3, 1; Sim. 9, 11, 3). Dementsprechend wird auch die zweite Ehe für erlaubt erklärt, zugleich aber die Enthaltsamkeit als das Vollkommenere bezeichnet (Mand. 4, 4).

In neuerer Zeit hat die Christologie des Hirten sehr ernste Beanstandungen erfahren. Es wird fast allgemein der Vorwurf erhoben, Hermas habe den Sohn Gottes (der Name Christus kommt in dem ganzen Werke nicht vor) identifiziert mit dem Heiligen Geiste, und es läßt sich kaum verkennen, daß dieser Vorwurf begründet ist[1]. In der Erklärung des vorhin schon angezogenen Gleichnisses von dem Weinberge sagt der Bußengel: „Der Sohn" sc. des Herrn des Weinberges „ist der Heilige Geist, der Knecht ist der Sohn Gottes, der Weinberg ist dieses Volk da, welches er selbst gepflanzt hat" (Sim. 5, 5, 2). Es wird also allerdings unterschieden zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes; es wird aber zugleich auch der Heilige Geist Sohn Gottes genannt: der Herr des Weinberges ist eben Gott (ebd.). Worauf beruht die Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes? Den vor der Welt existierenden Heiligen Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν*), lehrt der Bußengel, hat Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen (*κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα*), und dieses Fleisch hat Gott in Anerkennung seines heiligen und makellosen Wandels zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste erhoben (*μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔλαβε κοινωνόν*, ebd. 6, 5—6). Der Sohn Gottes aber wird Knecht genannt, insofern er von Gott in den Weinberg gesandt worden, d. h. auf Erden erschienen und unter den Menschen tätig gewesen ist. Es läßt sich also wohl der Schluß nicht abweisen: der Unterschied zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes gründet in der Menschwerdung; der Sohn Gottes in seiner Präexistenz ist kein anderer als der Heilige Geist. Deutlicher, weil nicht durch den Schleier des Gleichnisses verhüllt, ist eine spätere Stelle (Sim. 9, 1, 1). „Ich will dir alles zeigen", sagt hier der Bußengel zu Hermas, „was der Heilige Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ*

[1] Brüll, Der Hirt des Hermas, Freiburg i. Br. 1882, 42 f, hat denselben für unbegründet erklärt. Gegen Brüll s. Adam in „Theol. Quartalschr." 88, 1906, 36 ff.

ἅγιον) dir gezeigt hat, welcher in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; denn jener Geist ist der Sohn Gottes" (ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν). Der Heilige Geist also ist der Sohn Gottes. Die Erklärung, der Heilige Geist, welcher (in der Gestalt der die Kirche repräsentierenden Matrone) mit Hermas sprach, nicht der Heilige Geist schlechtweg werde als der Sohn Gottes bezeichnet, würde dem Wortlaute nicht gerecht werden. Es heißt eben nicht τὸ πνεῦμα, ohne τὸ ἅγιον, noch auch ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, sondern τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, und es wird fortgefahren: „jener Geist ist der Sohn Gottes", ἐστίν, nicht, wie bei der angedeuteten Auffassung erwartet werden müßte, ἦν. Es muß daher die Rede sein von dem geistigen Wesen, welches als Heiliger Geist präexistierte, bevor es in Menschengestalt als Sohn Gottes auf die Erde herabkam. Eine Trinität könnte es demnach für Hermas nur etwa insofern geben, als Jesus nach Vollbringung des Erlösungswerkes zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geiste erhoben wurde.

Unrichtig aber dürfte die weitverbreitete Behauptung sein, Hermas habe den Sohn Gottes für den Erzengel Michael gehalten. Freilich werden dem Erzengel Michael im achten Gleichnisse fast ganz dieselben Funktionen beigelegt, welche im neunten Gleichnisse dem Sohne Gottes zugeeignet werden: beide erscheinen im Besitze der Macht über das Volk Gottes, beide halten Gericht über die Gläubigen, beide überweisen die Sünder dem Bußengel zur Besserung. Eine Identität der Person darf jedoch aus dieser Ähnlichkeit der Stellung und Aufgabe um so weniger gefolgert werden, als es an bedeutsamen Unterschieden in der Benennung und Kennzeichnung durchaus nicht fehlt. So wird Michael eben stets Engel genannt, während der Sohn Gottes diesen Namen nie erhält. Nach Sim. 8, 3, 3 hat Michael Macht über das Volk; der Sohn Gottes aber heißt nicht bloß Herr des Volkes (Sim. 5, 6, 4; vgl. 9, 18, 4), sondern auch der Eigentümer, der Besitzer, der Herr des Turmes (Sim. 9, 5, 6 bis 7, 7, 1). Und wenn Michael laut Sim. 8, 3, 3 das Gesetz den Gläubigen ins Herz pflanzt, so wird wenige Zeilen vorher von diesem Gesetze bzw. vom Sohne Gottes gesagt: „Dieses Gesetz ist der Sohn Gottes, wie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde"; Michael ist folglich ein Diener des Wortes, der Sohn Gottes ist der Gegenstand der Predigt und des Glaubens oder das Gesetz selbst.

Kiküm, Glaubenslehre und Orthodoxie des ‚Pastor Hermae' (Progr.), Kleve 1863, 4°. R. A. Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 8, 1865, 266—308; 9, 1866, 27—81 182—218. Auf die scharfe Kritik dieser Abhandlung durch Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868, antwortete Lipsius ebd. 12, 1869, 249—311: „Die Polemik eines Apologeten beleuchtet". Zahn erwiderte in „Jahrbb. f. deutsche Theol." 15, 1870, 192—206 „Antwort auf des Herrn Prof. Dr Lipsius Beleuchtung der Polemik eines Apologeten". Rambouillet,

L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas, Paris 1880, 12°. Le même, Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Hermas, Paris 1880, 12°. R. Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas (Progr.), Aschersleben 1886, 4°. Ad. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas (Inaug.-Diss.), Marburg 1886, 8°. A. Ribagnac, La christologie du Pasteur d'Hermas, Paris 1887, 8°. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff des ‚Hirten'. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts, Anklam 1889, 8°. B. Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas (Thèse), Lyon 1900, 8°. E. Dorsch, Zur Hierarchie des ‚Hirten': Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 250—294. V. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria: Theol. Quartalschr. 86, 1904, 539—556. K. Adam, Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian: ebd. 88, 1906, 36—61. A. d'Alès, La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas: Recherches de science relig. 2, 1911, 105—139 240—265. A. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae: Freiburger theol. Studien 9, Freiburg i. Br. 1912.

§ 38. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief).

Im Anschluß an eine Notiz über den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom schreibt Eusebius: „Es muß bemerkt werden, daß es noch einen zweiten Brief des Klemens geben soll (*καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή*); jedoch können wir versichern, daß derselbe nicht gleich dem ersten anerkannt ist, weil die Alten (*τοὺς ἀρχαίους*), soviel wir wissen, keinen Gebrauch von ihm gemacht haben" (Hist. eccl. 3, 38, 4). Hieronymus sagt statt dessen: „Fertur et secunda eius (Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur" (De vir. ill. 15). Aus der Zeit vor Eusebius sind auch heute keine sichern Spuren dieses zweiten Klemensbriefes nachzuweisen. Seit dem 5. Jahrhundert aber wird derselbe in der kirchlichen Literatur häufiger genannt, und zwar tritt er bei Griechen und Syrern regelmäßig als zweiter Brief des hl. Klemens an die Korinther neben dem oben (§ 11) besprochenen Korintherbriefe auf. In dieser Verbindung ist er auch griechisch und syrisch überliefert worden. Die alexandrinische Bibelhandschrift, aus welcher er zuerst 1633 durch P. Junius herausgegeben wurde, bietet jedoch nur etwa drei Fünftel des Textes (c. 1 bis c. 12, 5); die folgenden Abschnitte (c. 12, 5 bis c. 20) sind erst 1875 durch Ph. Bryennios nach jener jerusalemischen Handschrift veröffentlicht worden, welcher auch die Zwölfapostellehre ihre Erhaltung verdankt.

Sobald der Text vollständig vorlag, war auch jeder Zweifel daran ausgeschlossen, daß der angebliche Brief in Wahrheit eine Homilie ist. Kritiker wie Dodwell und Grabe hatten schon in dem von Junius edierten Stück ein Fragment einer Homilie zu erkennen geglaubt. In dem neuentdeckten Teile tritt der homiletische Charakter des Ganzen wiederholt in der ausgesprochensten Weise zu Tage. Man lese nur folgende Sätze: „Das können wir Gott unserem Schöpfer als

Entgelt erstatten, wenn der Redner und der Zuhörer (*ὁ λέγων καὶ ἀκούων*) mit Glauben und Liebe redet und zuhört" (c. 15, 2); „Auch laßt uns nicht bloß jetzt, wenn wir von den Priestern ermahnt werden, gläubig und aufmerksam erscheinen, vielmehr wollen wir, auch wenn wir nach Hause gegangen sind, der Gebote des Herrn eingedenk bleiben" (c. 17, 3); „Daher, ihr Brüder und Schwestern, lese ich euch nach dem Gott der Wahrheit (*μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας*, nach der Schriftlektion) die Ermahnung vor, auf daß ihr acht habt auf das, was geschrieben steht, damit ihr sowohl euch selbst rettet wie auch denjenigen, welcher unter euch liest" (c. 19, 1). Diese Stellen dulden keinen Widerspruch: das Schriftstück ist kein Brief, sondern eine Predigt, und zwar eine Predigt, welche beim Gottesdienste vorgelesen worden ist, nachdem eine Lektion aus der Heiligen Schrift vorausgegangen war[1]. Die Predigt hat sich aber nur äußerlich angeschlossen. Sie ist nicht etwa eine fortlaufende Erläuterung oder Besprechung einer bestimmten Schriftperikope. Sie ist eine einfache und herzliche Paränese von recht lockerem Gewebe, ohne einheitlichen Gedankengang und sehr allgemeinen Inhaltes. Wieder und wieder lösen sich die Mahnungen ab, einen des Christenberufes würdigen Lebenswandel zu führen, die Tugend zu üben, das Laster zu fliehen und Buße zu tun und dem Genusse der Gegenwart die kommende Verheißung vorzuziehen oder im Hinblick auf Gericht und Vergeltung in dem Kampfe des Erdenlebens mutig auszuharren. Der Ausdruck leidet an Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit. Aber tiefer sittlicher Ernst ist dem Prediger nicht abzusprechen. Die neuerdings von einzelnen Kritikern verfochtene Annahme, die zwei letzten Kapitel (19—20) seien ein späterer Zusatz von anderer Hand[2], entbehrt einer ausreichenden Begründung.

Daß diese Predigt nicht Klemens von Rom angehören kann, ist seit der Veröffentlichung des vollständigen Textes allgemein anerkannt worden. Schon der Umstand, daß die Alten, wie Eusebius sagte, keine Kenntnis des Schriftstückes verraten, fällt schwer ins Gewicht. Sprache und Stil zeigen dem echten Korintherbriefe gegenüber eine durchgreifende Besonderheit. Es fehlt auch nicht an Anzeichen einer

[1] Als diese Lektion hat Knopf in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 266 ff, die Stelle Is 54—66 (dreizehn Kapitel!) zu bestimmen versucht. Gegen Knopf s. Schüßler in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 28, 1907, 10 ff.

[2] So zuerst, soviel ich sehe, di Pauli in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 4, 1903, 326 ff, und sodann namentlich Schüßler in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 28, 1907, 1 ff. Nach Schüßler würden cc. 1—18 die vorgelesene Predigt, 19—20 eine persönliche Bemerkung des Vorlesers sein. Die völlige Gleichartigkeit der Ausdrucksweise und das nunmehrige Fehlen eines Schlusses der Predigt läßt Schüßler außer acht. — Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 2, 1, Leiden 1908, weiß eine Urgestalt der Predigt und zwei verschiedene Überarbeitungen nachzuweisen.

späteren Entstehungszeit; es werden apokryphe Evangelien benutzt[1], und in und mit der Lehre: „Dieses Fleisch wird nicht gerichtet und steht nicht auf" (c. 9), werden, wie es scheint, gnostische Anschauungen bekämpft. In neuerer Zeit wurde die Homilie denn auch meist bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts oder noch etwas weiter herabgerückt. Genauere Zeitbestimmungen, wie sie hin und wieder versucht wurden, sind sehr zweifelhaften Wertes. Mit größerer Sicherheit dürfte sich die Heimat oder der Wohnsitz des Redners bestimmen lassen. Auf die isthmischen Spiele wird mit den Worten hingewiesen: „Viele schiffen zu den vergänglichen Wettspielen" (*εἰς τοὺς φθαρτοὺς ἀγῶνας καταπλέουσιν πολλοί*, c. 7, 1; vgl. 7, 3), ohne daß das Ziel der Schifffahrt, Korinth oder der Isthmus, angegeben wird. Auf einen solchen Zusatz konnte, so scheint es, nur ein Redner verzichten, welcher zu Korinth selbst sprach. Andere Forscher ziehen es indessen vor, die Predigt nach Rom zu verlegen, indem sie auf die Verwandtschaft der Stimmung und des Gedankengehaltes mit dem jedenfalls zu Rom beheimateten Hirten des Hermas hinweisen[2].

Vor Auffindung der jerusalemischen Handschrift hatte Hilgenfeld und nach ihm auch Harnack die Vermutung ausgesprochen, der zweite Korintherbrief sei der Brief, welchen Papst Soter (etwa 166 bis 174) bzw. die damalige römische Gemeinde an die Christen zu Korinth richtete, sonst nur bekannt aus den von Eusebius aufbewahrten Fragmenten des Antwortschreibens, welches Bischof Dionysius von Korinth an Papst Soter sandte (bei Eus., Hist. eccl. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8). Diese Identifizierung bringe Licht in die Art und Weise der Überlieferung des Briefes. Als ein zweiter Brief der Römer an die Korinther habe derselbe naturgemäß an der Seite des Briefes des hl. Klemens seine Stelle gefunden. Nach Herausgabe des Textes der jerusalemischen Handschrift ward die Hypothese im Hinblick darauf, daß der zweite Korintherbrief sich als eine Predigt erwies, von Harnack sowohl wie auch von Hilgenfeld ausdrücklich zurückgenommen. Nichtsdestoweniger hat Harnack bei einem neueren Anlaß eben diese Hypothese wieder aufgegriffen und in längerer Ausführung zu empfehlen versucht[3]. Es handle sich freilich um eine Predigt, aber diese Predigt sei wohl nicht zu Korinth, sondern zu Rom gehalten worden, und die Identifizierung derselben mit dem Briefe des Papstes Soter sei „aus überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen

[1] Die apokryphen Evangelienzitate oder Herrenworte sind schon Photius (Bibl. cod. 126) aufgefallen. Jetzt werden dieselben gerne auf das sog. Ägypterevangelium zurückgeführt. Vgl. dazu unten § 42, 4.

[2] Bartlet, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 7, 1906, 123 ff, suchte die Heimat des Predigers in Alexandrien.

[3] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 438 ff. Vgl. Harnack in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 6, 1905, 67 ff.

nahezu geboten". Aber gerade diese Erwägungen dürfen schwerlich irgendwelche Beweiskraft beanspruchen. Die Geschichte der Überlieferung der altkirchlichen Literatur erzählt sozusagen auf jeder Seite von Kuriositäten und Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten. Bezüglich des Barnabasbriefes, um nur das nächstliegende Beispiel zu nennen, muß auch Harnack[1] erklären: „Einen Grund, weshalb man gerade dem Barnabas den Brief beigelegt hat, vermögen wir nicht mehr zu finden." Dann aber will doch auch die Tatsache berücksichtigt sein, daß eben eine Predigt vorliegt, während Papst Soter einen Brief nach Korinth gelangen ließ (ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν, sagt Dionysius bei Eus. 4, 23, 11). Und endlich bleibt es wahrscheinlicher, daß die Predigt zu Korinth und nicht zu Rom verfaßt ist, wie denn auch gerade die Annahme korinthischer Herkunft für die Angliederung an den Korintherbrief des hl. Klemens in unsern Handschriften eine durchaus befriedigende Erklärung bietet. Zu Korinth sind die beiden Schriftstücke zusammengestellt worden und von Korinth aus sind sie in Verbindung miteinander den übrigen Kirchen zugegangen. Wegen ihrer Stellung hinter dem Korintherbriefe aber ward die Predigt in den außerkorinthischen Gemeinden für einen Brief, und zwar einen zweiten Brief des hl. Klemens gehalten.

Über die Überlieferung, die Ausgaben und Übersetzungen der Predigt ist gelegentlich des echten Korintherbriefes des hl. Klemens, § 11, gehandelt worden. Eine deutsche Übersetzung lieferte auch H. v. Schubert bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 172—179; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 248—255. An Bearbeitungen wären zu nennen: H. Hagemann, Über den zweiten Brief des Klemens von Rom: Theol. Quartalschr. 43, 1861, 509—531. A. Harnack, Über den sog. zweiten Brief des Klemens an die Korinther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1, 1877, 264—283 329—364. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 143, Abh. 17, 102—137: „Der zweite Klemensbrief". C. Taylor, The homily of Pseudo-Clement: The Journal of Philology 28, 1901, 195—208. Funk, Der sog. zweite Klemensbrief: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 349—364; mit einem Zusatz wiederholt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 261—275. R. Knopf, Die Anagnose zum zweiten Klemensbriefe: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 266—279. A. Frhr di Pauli, Zum sog. zweiten Korintherbrief des Klemens Romanus: ebd. 4, 1903, 321—329. Harnack, Zum Ursprung des sog. zweiten Klemensbriefes: ebd. 6, 1905, 67 bis 71. V. Bartlet, The origin and date of 2 Clement: ebd. 7, 1906, 123 bis 135. W. Schüßler, Ist der zweite Klemensbrief ein einheitliches Ganzes? Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, 1907, 1—13. D. Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 2, 1: Die älteste Predigt aus Rom (der sog. zweite Klemensbrief), Leiden 1908. Praetorius, Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis: Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, 347—363 501—528.

[1] Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 412 A. 1.

§ 39. Eine metrische Grabschrift.

Ein Bürger von Hieropolis unweit Otrus im östlichen Phrygien, Abercius mit Namen, hat sich im Alter von 72 Jahren ein Grabmal errichten und dasselbe mit einer Inschrift ausstatten lassen, welche in 22 Versen, einem Distichon und 20 weiteren Hexametern, Denkwürdigkeiten aus seinem Leben vorführt. Der Stein, auf welchen die Inschrift eingegraben ward, ist 1883 von W. Ramsay nahe der Stelle des alten Hieropolis im Tale des Glaukus wieder aufgefunden worden und befindet sich nunmehr im Museum des Lateran. Auf einer der vier Seiten des Steines sind die Verse 7—15 der Inschrift noch erhalten, freilich auch diese nicht mehr unverletzt. Zur Wiederherstellung der drei ersten und der drei letzten Verse leistet die Grabschrift eines gewissen Alexander aus dem Jahre 216 n. Chr., welche 1881 im Bezirke von Hieropolis entdeckt und alsbald als eine ungeschickte Nachbildung des Anfangs und des Schlusses der Grabschrift des Abercius identifiziert wurde, nicht unwichtige Dienste. Auf anderem Wege war nämlich die Grabschrift des Abercius früher bereits bekannt geworden, insofern 1838 durch Boissonade eine griechische Lebensbeschreibung des Abercius ans Licht gezogen wurde, welche sich auf die Grabschrift gründet und zum Schluß den vollen Text der Grabschrift mitteilt. Für buchstäblich treue Wiedergabe des Textes konnte jedoch der Verfasser dieser „Vita", welcher gegen Ende des 4. Jahrhunderts lebte, keine Bürgschaft übernehmen, weil die Lesung der Schrift ihm schon Schwierigkeiten bereitete, wie er denn auch den metrischen Charakter des Textes nicht mehr erkannt zu haben scheint[1].

Wiewohl indessen vorläufig wenigstens noch Zweifel und Lücken übrig bleiben, so ist doch im großen und ganzen der Wortlaut der denkwürdigen Inschrift ausreichend gesichert. Man wird übersetzen dürfen wie folgt: „Ich, Bürger einer auserlesenen Stadt, habe dieses (Grabmal) bei meinen Lebzeiten errichtet, auf daß ich hier offenkundig eine Ruhestätte meines Leibes fände, ich, Abercius mit Namen, der Jünger eines heiligen Hirten, welcher Herden von Schafen auf Bergen und Fluren weidet, welcher große, alles überschauende Augen hat; dieser nämlich lehrte mich . . .[2] glaubwürdige Schriften. Er ist's, der mich nach Rom sandte, die Königsstadt zu schauen[3] und die Königin zu sehen mit goldenem Gewand und mit goldenen Sandalen. Ein Volk aber sah ich dort, das ein glänzendes Siegel trägt.

---

[1] Das Überlieferungsmaterial ist am vollständigsten zusammengetragen bei Lüdtke und Nissen, Die Grabschrift des Aberkios, Leipzig 1910.

[2] Die Punkte sollen eine Lücke oder eine zweifelhafte Stelle andeuten.

[3] Die richtige Lesart dürfte sein *βασιλείαν ἀθρῆσαι*.

Auch Syriens Ebene sah ich und sämtliche Städte . . .[1], nachdem ich den Euphrat überschritten. Überall aber hatte ich Reisegefährten an Paulus . . . Der Glaube aber zog überall als Führer voran und setzte überall den Fisch aus der Quelle als Speise vor, den überaus großen und reinen Fisch, den die heilige Jungfrau gefangen, und diesen reichte er (der Glaube) stets den Freunden zum Essen dar, indem er edlen Wein hatte und Mischtrank mit Brot gab. Dies habe ich, Abercius, hier schreiben lassen, indem ich dabei stand, als ich fürwahr 72 Jahre zählte. Du, der du dies verstehst, bete für Abercius, ein jeder, der desselben Sinnes ist. Niemand aber soll in mein Grab einen andern legen. Tut einer es dennoch, so soll er dem Schatz der Römer 2000 Goldstücke und der edlen Vaterstadt Hieropolis 1000 Goldstücke zahlen."

Abercius bezeichnet sich also als Mitglied einer besondern Religionsgemeinschaft und redet mit Absicht eine Geheimsprache, welche nicht jeder Vorübergehende, sondern nur der Religionsgenosse (*ὁ συνῳδός*, Vers 19) versteht. Die Worte über Paulus und über den Glauben sowie auch die Bitte um das Gebet des Religionsgenossen lüften den Schleier. Der heilige Hirt (*ποιμὴν ἁγνός*, V. 3) ist Christus. Er hat seinen Jünger gemahnt, nach Rom zu pilgern, weil Rom seine Königsstadt darstellt, die Residenz der Königin, der Vorsitzenden des Liebesbundes, wie Ignatius sagte, der römischen Christengemeinde[2]. Nach Rom wie nach Syrien gibt eine Sammlung der Briefe des hl. Paulus Abercius das Geleite, und wohin er kommt, nimmt er an der eucharistischen Feier der Christen teil. Der Glaube, der ihm die Wege weist, setzt ihm allenthalben unter den Gestalten von Brot und Wein den Fisch aus der Quelle, den die heilige Jungfrau gefangen, zur Speise vor, Christus, den die Kirche bei der Taufe der Gläubigen im Taufbrunnen ergreift, um ihn dann ihren Kindern als Speise darzureichen[3].

Der Versuch Fickers (1894), den christlichen Charakter der Inschrift zu bestreiten und Abercius zu einem Priester der Göttin Kybele zu stempeln, ist fehlgeschlagen. Den Bemühungen Dieterichs (1896), einen Niederschlag der Attismysterien in dem Texte nachzuweisen, war kein größerer Erfolg beschieden. Nur unter Anerken-

---

[1] Das Wort *Νισῖβιν* ist wohl nur späteres Glossem; vgl. Lüdtke und Nissen, Die Grabschrift des Aberkios 47.

[2] Die Ausführungen Wehofers, in „Röm. Quartalschr." usf. 10, 1896, 74 ff, laut welchen statt *βασιλείαν* vielmehr *βασίλειαν* zu lesen und unter *βασίλειαν* eine Prinzessin und unter dem folgenden *βασίλισσαν* eine Kaiserin zu verstehen wäre, haben mich nicht überzeugen können.

[3] Zu dem Fisch aus der Quelle vgl. Dölger, *Ἰχθύς* 1, 1910, 87 ff. Durch die altchristliche Taufwasser-Epiklese ward der Logos in das Taufwasser herabgefleht, und zwar als Fisch, welcher das Wasser lebendig und lebenerzeugend machen sollte.

nung der christlichen Herkunft des Epitaphs kann man dem Wortlaute gerecht werden. Auch Harnacks Ansicht, es sei wenigstens kein katholischer Christ, der hier spreche, sondern der Angehörige eines heidnisch-christlichen oder synkretistischen Kultvereins, kann nicht befriedigen. Es dürfte vielmehr ein ganz spezifisch katholisches Christentum sein, zu welchem Abercius sich bekennt.

Abgefaßt ist das Epitaph spätestens zu Ende des 2. Jahrhunderts. Die Imitation in der Alexanderstele vom Jahre 216 läßt schließen, daß das Abercius-Grabmal damals schon ein bekanntes und berühmtes Monument war, welches seinen persönlichen Charakter mehr oder weniger eingebüßt hatte. Daß Abercius jener Avircius Marcellus sei, welchem der Anonymus aus dem Jahre 192 193 seine Schrift gegen die Montanisten widmete (§ 32, 2), ist freilich nur eine Vermutung, aber eine Vermutung, die sich, da auch Zeit und Ort übereinstimmen, kaum umgehen läßt. Die spätere Legende hat Abercius zum Bischof von Hierapolis in Phrygien gemacht. Das Schweigen der Inschrift empfiehlt vielmehr die Annahme, daß er kein kirchliches Amt bekleidete. Übrigens scheint er auch keine Familienangehörigen gehabt zu haben, weil das Grab für ihn allein, nicht auch für Weib und Kind, bestimmt war. Jedenfalls ist er ein Mann von günstiger sozialer Stellung, von einiger weltlichen Bildung und von glühendem christlichen Glauben gewesen.

Die Literatur über die Grabschrift verzeichnet H. Leclercq bei F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1, 1, Paris 1907, 85—87. Nachträge bei Th. Nissen, S. Abercii Vita, Lipsiae 1912, Praef. XXI—XXIII. Die Literatur der Jahre 1878—1896 auch bei Klußmann, Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum 1, 1, 1909, 159. — Neuere Ausgaben der Grabschrift von Th. Preger, Inscriptiones graecae metricae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae, Lipsiae 1891, 27—29; von Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, Erlangen 1893, 57—99; von G. Rauschen, Florilegium Patristicum fasc. 3, Bonnae 1905, 36—42, vgl. 3—9; von H. Leclercq bei Cabrol a. a. O. 1, 1, 66—87; von W. Lüdtke und Th. Nissen, Die Grabschrift des Aberkios, ihre Überlieferung und ihr Text, Leipzig 1910 (S. Abercii Vita, ed. Th. Nissen, Supplementum; Bibl. Teubneriana). — G. Ficker, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 87—112. A. Harnack, Zur Abercius-Inschrift: Texte und Untersuchungen usf. 12, 4b, Leipzig 1895. Th. Zahn, Eine altchristliche Grabschrift und ihre jüngsten Ausleger: Neue kirchl. Zeitschr. 6, 1895, 863—886 (gegen Ficker und Harnack). A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios erklärt, Leipzig 1896, 8°. Th. M. Wehofer, Philologische Bemerkungen zur Aberkios-Inschrift: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usf. 10, 1896, 61—84. Ders., Eine neue Aberkios-Hypothese: ebd. 351—378 (gegen Dieterich). G. de Sanctis, Die Grabschrift des Aberkios: Zeitschr. f. kath. Theol. 21, 1897, 673—695. Vgl. Fr. J. Dölger, ἰχθύς, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit 1, Rom 1910, 8—11 87—112.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist, wie schon gesagt, von unbekannter Hand, jedenfalls einem Phrygier, eine „Vita S. Abercii“ in Umlauf gesetzt

worden, welche das, was die Grabschrift im Lapidarstil meldet, zu einer weitläufigen Erzählung ausspinnt. Der christliche Charakter der Grabschrift wird vorausgesetzt und Abercius als Bischof von Hierapolis dargestellt. Die Schrift ist in drei verschiedenen Rezensionen überliefert, einer älteren, relativ ursprünglichen Fassung und zwei jüngeren Metaphrasen. Eine dieser Metaphrasen, diejenige Simeons des Metaphrasten, steht in „Acta SS." Oct. 9, 1858, 493—519, sowie bei Migne, PP. Gr. 115, 1864, 1211—1248; die andere, anonyme Metaphrase war bereits 1838 durch Boissonade herausgegeben worden; alle drei Rezensionen wurden sehr sorgfältig ediert von Th. Nissen, S. Abercii Vita, Lipsiae 1912 (Bibl. Teubneriana). Genaueres über die Überlieferung in der Praefatio dieser Ausgabe; ebd. XXI ff auch ein Verzeichnis der neuesten Literatur über die „Vita". Die Grabschrift des Abercius scheint die einzige Quelle des Verfassers gewesen zu sein. Zitiert werden außerdem noch, und zwar schon in der ursprünglichsten Rezension des Textes, ein Bischof Abercius betreffender Brief des Kaisers Mark Aurel an einen Euxeinianus (c. 48—49, ed. Nissen 35—36) und ein von Abercius seinem Klerus hinterlassenes sehr nützliches Buch der Lehre (βίβλον διδασκαλίας πάνυ ὠφελοῦσαν, c. 74, ed. Nissen 52). Ein anderweitiges Zeugnis über diese Schriftstücke gibt es nicht. Sie verdanken ihre Existenz lediglich der Phantasie des Verfassers. Dagegen hat der Verfasser, dem Beispiel anderer Hagiographen der Vorzeit folgend, zur Abrundung und Ausschmückung seines Berichtes ältere schriftliche Vorlagen ausgebeutet, ohne dieselben namhaft zu machen. Drei Redestücke und eine Erzählung der „Vita" finden sich lateinisch in den „Actus Petri cum Simone" (Actus Vercellenses, § 43, 2) wieder, und ein Dialog zwischen Abercius und Euxeinianus repräsentiert ein griechisches Seitenstück zu dem Anfang des syrisch unter des Bardesanes Namen erhaltenen Dialoges „Buch der Gesetze der Länder" (§ 27, 8). Siehe darüber Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkios-Vita: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 9, 1908, 190—203 315—328.

§ 40. Urkunden aus den Tagen des Osterstreites.

Über Differenzen in Betreff der Feier des Osterfestes verhandelten schon Papst Anicet und Bischof Polykarpus von Smyrna, und zwar ohne zu einer Verständigung gelangen zu können (§ 13, 1). Nicht lange nachher sind auch in Kleinasien selbst, wie namentlich aus den Schriften der Bischöfe Apollinaris von Hierapolis und Melito von Sardes περὶ τοῦ πάσχα hervorgeht, Meinungsverschiedenheiten über die Osterfeier zu Tage getreten. Größeren Umfang und drohenderen Charakter nahmen die Streitigkeiten unter Papst Viktor I. (189—198 199) an. „In dieser Zeit", berichtet Eusebius (Hist. eccl. 5, 23, 1—2), „wurde eine nicht unbedeutende Streitfrage angeregt. Die Gemeinden von ganz Asien nämlich glaubten, unter Berufung auf ältere Überlieferung, am 14. des Monats, an dem Tage, an welchem den Juden geboten war, das Lamm zu schlachten, das heilbringende Paschafest feiern und demzufolge auch an diesem Tage, gleichviel welcher Wochentag es sein mochte, die Fasten beschließen zu müssen. Alle übrigen Gemeinden der ganzen Welt hingegen befolgten eine andere Praxis, indem sie auf Grund apostolischer Überlieferung an dem auch jetzt noch herrschenden Gebrauche festhielten, nach welchem man die Fasten

an keinem andern Tage beendigen darf als an dem Tage der Auferstehung des Erlösers. In dieser Angelegenheit wurden Synoden und Versammlungen von Bischöfen abgehalten, und alle stellten es einstimmig in Briefen als kirchliche Regel für die Gläubigen aller Orte auf, daß nie an einem andern Tage als am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn von den Toten gefeiert werden und nur an diesem Tage die Osterfasten beschlossen werden sollten."

a) Die Anregung zu diesen Synoden muß von Papst Viktor ausgegangen sein. Er hat bald nach seinem Regierungsantritt, um 190, sehr wahrscheinlich sämtliche Kirchen in einem Rundschreiben aufgefordert, ihr Votum in der Osterfrage abzugeben. Daß er den Bischof Polykrates von Ephesus beauftragt hat, in Kleinasien eine Synode zur Erörterung dieser Frage zu veranstalten, bezeugt Polykrates selbst in seinem Antwortschreiben (bei Eus. a. a. O. 5, 24, 8). Nicht ganz klar ist, wie das Rundschreiben Viktors sich zu dem von Eusebius erwähnten Schreiben einer römischen Synode verhielt, welches gleichfalls die Osterfrage betraf und auch Viktors Namen trug (ebd. 5, 23, 3). Über den Anlaß und Zweck dieses Schreibens gibt Eusebius keine nähere Auskunft. Mag es indessen auch nicht ausgeschlossen sein, daß Viktor in einem und demselben Schreiben die Sentenz der römischen Synode promulgierte und zugleich die übrigen Kirchen zu gutachtlicher Äußerung einlud, so liegt es doch ungleich näher, zwei verschiedene, aber bald nacheinander erfolgte Kundgebungen Viktors bzw. der römischen Kirche anzunehmen. Endlich hat Viktor nach Empfang der Antwort des Bischofs Polykrates, welche mit Entschiedenheit für die quartadecimanische Praxis eintrat, in einer weiteren Enzyklika (*διὰ γραμμάτων*) die kleinasiatischen Gemeinden als häretisch aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (ebd. 5, 24, 9).

Literatur über Viktor und seine Schreiben in der Osterfrage ist schon § 33, 3 angeführt worden.

b) Größeres Interesse als den Schreiben des Papstes hat Eusebius dem von Polykrates verfaßten Schreiben der kleinasiatischen Synode gewidmet, wohl nicht bloß deshalb, weil dasselbe in einen scharfen Gegensatz zu allen andern Stimmen des christlichen Erdkreises trat, sondern namentlich deshalb, weil dasselbe bedeutsames Material zur Kirchengeschichte Kleinasiens barg. Zwei Stellen hat Eusebius im Wortlaute mitgeteilt (a. a. O. 5, 24, 2—8; vgl. 3, 31, 3). Polykrates berief sich auf die großen Lichter (*μεγάλα στοιχεῖα*[1]) Asiens, welche immer am 14. Tage des Monats das Paschafest gefeiert hätten, auf Philippus den Apostel[2] und drei seiner Töchter, Johannes, welcher an der

[1] Zur Übersetzung des Wortes *στοιχεῖα* vgl. vorhin S. 455 A. 1.

[2] Der Apostel Philippus wird von Polykrates verwechselt mit dem in der Apostelgeschichte auftretenden Diakon und „Evangelisten" Philippus. Letzterer

Brust des Herrn gelegen, Polykarpus von Smyrna, Thraseas von Eumenea, Sagaris von Laodicea, Papirius von Smyrna und Melito von Sardes. „Aber auch ich, Polykrates", fuhr der Bischof von Ephesus dann fort, „der geringste unter euch allen, halte es so gemäß der Überlieferung meiner Verwandten, von denen einige auch meine Vorgänger waren. Sieben meiner Verwandten nämlich waren Bischöfe, und ich bin der achte, und stets haben meine Verwandten den Tag gefeiert, an welchem das Volk den Sauerteig entfernte. Ich, Brüder, der ich 65 Jahre im Herrn habe und mit den Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt und die ganze Heilige Schrift durchlesen habe, ich lasse mich nicht schrecken durch Drohungen. Denn Größere als ich haben gesagt: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.'"

Die Mitteilungen über Polykrates und sein Schreiben bei Hieronymus, De vir. ill. 45, sind sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Die von Eusebius aufbewahrten Fragmente des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. alt., 2, 9—36; Migne, PP. Gr. 5, 1355—1362. Vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 260; 2, 1, 323. Zu den Aussagen des Schreibens über Philippus und Johannes s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 162 f 169—174 208—214.

c) Viktor muß also vorher schon mit der Exkommunikation gedroht haben, und durch den Ton des kleinasiatischen Synodalschreibens vielleicht noch mehr gereizt, hat er, wie schon bemerkt, seine Drohung auch zur Tat werden lassen. Doch rief sein Vorgehen selbst auf seiten der Gegner der Kleinasiaten lebhaften Widerspruch hervor. „Nicht allen Bischöfen", schreibt Eusebius (Hist. eccl. 5, 24, 10—11), „gefiel das Verfahren Viktors. Man forderte ihn geradezu auf, des Friedens und der Eintracht und der Nächstenliebe eingedenk zu bleiben. Noch sind die Schreiben dieser Bischöfe vorhanden, welche Viktor ziemlich scharfe Vorwürfe machten. Unter andern schrieb auch Irenäus im Namen der Brüder in Gallien, welchen er vorstand, indem er sich zwar dafür aussprach, daß man nur am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann tun." Dieses gallische Synodalschreiben ist früher bereits, bei Irenäus, zur Sprache gekommen (§ 31, 4 g).

Außer dem kleinasiatischen und dem gallischen Schreiben hat Eusebius noch einige weitere Schreiben an Viktor bzw. die römische Gemeinde mit Namen angeführt, ohne jedoch ersehen zu lassen, ob dieselben vor oder, was indessen weniger wahrscheinlich ist, erst nach

war es, welcher sich später zu Hierapolis in Kleinphrygien ansiedelte und dort auch sein Leben beschloß. Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 6, 1900, 158 ff.

Bekanntwerden der Exkommunikation der Kleinasiaten abgesandt worden sind. Darin aber stimmten diese Schreiben überein, daß sie, wie das gallische Schreiben, die quartadecimanische Praxis ablehnten. Es sind folgende:

d) Ein Schreiben einer palästinensischen Synode unter dem Vorsitze der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem (Eus. 5, 23, 3). Die Schlußworte dieses Schreibens, beachtenswert wegen der Zeugnisse über die Vermittlung der Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen durch die römische Kirche und über den brieflichen Verkehr zwischen der palästinensischen und der alexandrinischen Kirche, hat Eusebius ausgehoben (5, 25). Vorher schon hatte er Theophilus und Narcissus als berühmte Bischöfe und orthodoxe Schriftsteller namhaft gemacht (5, 22).

Die Schlußworte des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh a. a. O. 2, 1—7; Migne a. a. O. 5, 1365—1372. Von Narcissus, welcher über 116 Jahre alt wurde, weiß Eusebius noch manches zu erzählen (5, 12; 6, 8 bis 11). In dem Katalog des hl. Hieronymus wird das Schreiben unter dem Namen des Bischofs Theophilus aufgeführt (De vir. ill. 43) und Narcissus nur beiläufig in dem Artikel über Polykrates erwähnt (c. 45). Vgl. die Zeugnisse über Theophilus und Narcissus bei Harnack a. a. O. 1, 503 798.

e) Ein Schreiben der Bischöfe des Pontus, unter welchen Bischof Palmas von Amastris als der älteste den Vorsitz führte (Eus. 5, 23, 3).

Dieses Bischofs Palmas gedenkt auch Dionysius von Korinth bei Eus. 4, 23, 6.

f) Ein Schreiben der Bischöfe im Gebiete von Osroëne, in Mesopotamien (ebd. 5, 23, 4).

g) Ein Privatschreiben des Bischofs Bacchyllus von Korinth (ebd. 5, 23, 4). Dank diesem Schreiben hat Bacchyllus auch einen Platz unter den orthodoxen Schriftstellern bei Eusebius erhalten (5, 22).

Hieronymus, De vir. ill. 44, hat das ἰδίως bei Eus. 5, 23, 4 übersehen und aus dem Privatschreiben ein Synodalschreiben gemacht.

Über den schließlichen Ausgang des ganzen Streites beobachten unsere Quellen Schweigen. Tatsächlich sind indessen die kleinasiatischen Gemeinden in kirchlicher Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit verblieben. Vielleicht hat Viktor selbst seinen Scheidebrief an die Katholiken Kleinasiens ebenso zurückgenommen, wie er seine Friedensbriefe an die Montanisten Kleinasiens widerrufen hat (§ 33, 1).

Nachtrag.

Die neutestamentlichen Apokryphen.

§ 41. Übersicht über die neutestamentlichen Apokryphen.

(1. Allgemeines. 2. Apokryphe Evangelien. 3. Apokryphe Apostelgeschichten. 4. Apokryphe Apostelbriefe. 5. Apokryphe Apokalypsen.)

1. Allgemeines. — Biblische Apokryphen oder Apokryphen schlechtweg pflegt man eine weitverzweigte Gattung von Literaturerzeugnissen zu nennen, welche Nachbildungen biblischer Schriften darstellen, insofern sie den Gegenstand biblischer Schriften von neuem behandeln oder weiter ausführen und meist auch biblischen Schriftstellern oder doch hervorragenden Persönlichkeiten der biblischen Geschichte unterschoben sind. Je nachdem der behandelte Gegenstand oder der angebliche Verfasser dem Alten oder dem Neuen Testamente angehört, unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Apokryphen[1].

[1] Der Ausdruck oder der Begriff „apokryphe Schriften" hat übrigens in der christlich-theologischen Literatur eine wechselreiche Geschichte durchlaufen und unterliegt auch heute noch gewissen Schwankungen. An und für sich können *βίβλοι ἀπόκρυφοι* sowohl Schriften sein, welche geheimgehalten werden, als auch Schriften, deren Ursprung in Dunkel gehüllt ist. Auf die erste Bedeutung des Wortes geht der älteste kirchliche Sprachgebrauch zurück, laut welchem apokryphe Schriften vom öffentlichen Gebrauch der Kirche, d. i. von der Vorlesung beim Gottesdienste, ausgeschlossene Schriften sind. Namentlich bei Origenes erscheint dieser Sprachgebrauch scharf ausgeprägt und konsequent festgehalten: den Gegensatz zu *ἀπόκρυφος* bildet bei ihm *φανερός, δεδημευμένος = δεδημοσιευμένος, κοινός*, manifestus, publicus, vulgatus. Die Belegstellen gibt Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, Erlangen 1888, 126 ff; vgl. namentlich 131 Anm. An die zweite Bedeutung des Wortes anknüpfend erklären andere Kirchenschriftsteller „apokryph" als gleichbedeutend mit „unbekannter Herkunft, pseudonym, unterschoben". So schreibt Augustinus: „Apocryphae (scripturae) nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus" (De civ. Dei 15, 23, 4). Vorherrschend aber ist schon in der patristischen Literatur und noch mehr in der Folgezeit eine Begriffsbestimmung, welche durch den von Origenes vertretenen Sprachgebrauch bereits angebahnt war. Apokryphe Schriften sind Schriften, welche vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfassernamens den kanonischen Schriften an die Seite treten und auf kanonische Dignität Anspruch erheben wollen oder doch zu wollen scheinen. Apokryph ist demzufolge so viel als nichtkanonisch oder nichtbiblisch, häufig mit dem Neben-

Die alttestamentlichen Apokryphen sind vorwiegend aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen, und die wichtigsten derselben sind in den zwei letzten vorchristlichen und dem ersten christlichen Jahrhundert verfaßt worden. Zumeist einem glühenden Eifer für das Gesetz und den Glauben der Väter entsprungen, begegnen sich diese Schriften in dem Bestreben, das sinkende nationale Bewußtsein der Juden zu heben und dem Andringen des Heidentums zu wehren. Manche derselben haben in der Folge auch in christliche Kreise Eingang gefunden und sind vorübergehend hier oder dort sogar zum Kanon des Alten Testamentes gerechnet worden (das vierte Buch Esdras, das dritte Buch der Makkabäer, die Psalmen Salomos, das Buch Henoch usw.). Es währte auch nicht lange, bis Christen, insbesondere Gnostiker, in die Fußstapfen der Juden traten und ihrerseits gleichfalls unter klangvollen Namen des Alten Testamentes religiöse Schriften in Umlauf setzten. Die früher gegebene Übersicht über die gnostische Literatur bietet zahlreiche Beispiele. Die „Gnostiker" des hl. Epiphanius (Haer. 26), um nur sie zu nennen, hatten Apokalypsen Adams, ein Evangelium der Eva, viele Bücher unter dem Namen Seths usw.

Die neutestamentlichen Apokryphen sind natürlich sämtlich christlichen Ursprungs. In ihrer Form und Anlage pflegen sie an die Schriften des Neuen Testamentes anzuknüpfen, so daß sie sich äußerlich in vier Klassen abteilen lassen: Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen. Ihrer Herkunft und Tendenz nach gehen sie in zwei große Gruppen auseinander. Die Mehrzahl, namentlich die Mehrzahl der Evangelien und der Apostelgeschichten, vertritt häretische Sonderlehren und ist auch von Haus aus dazu bestimmt, für die Häresie Propaganda zu machen. Mit welch unheimlicher Üppigkeit dieser Literaturzweig auf gnostischem Boden gewuchert hat, ist im allgemeinen früher bereits gezeigt worden. Es genügt, daran zu erinnern, daß die Marcianer eine unzählige Menge apokrypher und unechter Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν*, Iren., Adv. haer. 1, 20, 1), die „Gnostiker" Tausende von

begriffe des Unkirchlichen oder Häretischen, mitunter auch des Erdichteten oder Fabelhaften. Die protestantische Theologie hat bezüglich des Kanons des Alten Testamentes von Anfang an mit den Anschauungen der Vorzeit gebrochen und dementsprechend auch den Umfang des Begriffes „alttestamentliche Apokryphen" abweichend bestimmt. Alttestamentliche Apokryphen heißen bei den Protestanten die in der hebräischen Bibel fehlenden Bücher des Alten Testamentes, während die früher als alttestamentliche Apokryphen bezeichneten Schriften von den Protestanten Pseudepigraphen genannt werden. „In der alten Kirche und im Mittelalter ist die Bezeichnung ‚apokryphisch' so gut wie nie auf diejenigen Schriften angewandt worden, für welche dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich wurde": E. Schürer, in „Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche"[3] 1, Leipzig 1896, 624.

apokryphen Schriftwerken (*μυρία γραφεῖα*, Epiph., Haer. 26, 12) besaßen. Eine zweite Gruppe neutestamentlicher Apokryphen geht auf orthodoxe Hände zurück und will teils die Häresie bekämpfen teils der Erbauung dienen. Daß schon sehr früh an dem Stamme der neutestamentlichen Geschichtserzählung legendarisches Schlinggewächs sich emporzuranken begann, darf nicht wundernehmen. Das Schweigen des Neuen Testamentes über die Jugendgeschichte des Herrn, über das Leben seiner Mutter, über die späteren Geschicke seiner Apostel schien die fromme Phantasie geradezu herauszufordern.

Allen mehr oder weniger historisch gehaltenen Apokryphen — und sie bilden den weitaus größten Teil der gesamten Apokryphenliteratur — ist ein sehr hervorstechender Zug gemeinsam. Es ist die Absonderlichkeit, Abenteuerlichkeit und Abgeschmacktheit des Inhaltes. Vermöge dieses Gepräges tritt die apokryphe Historiographie zu den Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes in einen Gegensatz, welcher, wie oft und mit Recht hervorgehoben wurde, die Reinheit und Wahrheit der kanonischen Berichterstattung in das hellste Licht rückt. „Die apokryphe Literatur zieht eine scharfe Grenzlinie zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungstatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Trivialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die kanonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit.“ [1]

Gleichwohl haben gerade die apokryphen Legenden und Romane eine große geschichtliche Bedeutung erlangt. Die alte Kirche zwar hat allen Apokryphen gegenüber ein nicht bloß zurückhaltendes, sondern direkt abwehrendes Verhalten beobachtet. Der Verfasser der Paulusakten, ein kleinasiatischer Presbyter, ward wegen Verbreitung geschichtlicher Unwahrheiten seines Amtes entsetzt (Tert., De bapt. 17). Nach und nach aber sind die apokryphen Erzählungen, dank der Anziehungskraft des Gegenstandes, in vielen Ländern die Erbauungs- und Unterhaltungslektüre, gewissermaßen die geistliche Nahrung des Volkes geworden, und nicht etwa bloß harmlose Dichtungen haben Anklang und Beifall geerntet, auch manche häretische Tendenzschriften haben in revidierter und von Anstößen gereinigter Gestalt noch lange nach dem Aussterben ihres ersten Leserkreises fortgelebt und fortgewirkt. Den schlagendsten Beweis für die Beliebtheit der Apokryphen liefert die Eigentümlichkeit ihrer handschriftlichen Überlieferung. Die Urtexte sowohl wie die Übersetzungen liegen zum Teil heute noch in überaus mannigfaltigen Bearbeitungen, Erweiterungen und Abkürzungen vor, und auf keinem andern Literaturgebiete dürfte so häufig wie hier jede einzelne Handschrift einen eigenen Text darstellen.

[1] J. Knabenbauer in „Zeitschr. f. kath. Theol.“ 8, 1884, 803 f.

In Übersetzungen haben viele apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten ihren Weg über den ganzen christlichen Erdkreis genommen. Im Abendlande waren es insbesondere apokryphe Legenden über die Kindheit und den Tod der Gottesmutter, über die Geburt und die Höllenfahrt des Herrn, über die Taten und die Leiden der Apostel, welche fort und fort das Interesse der Gläubigen wachhielten und auch auf die bildende Kunst bedeutsamen Einfluß gewannen. Im Mittelalter sind diese Legenden gleichsam noch einmal zu neuem Leben erstanden, indem sie sich auf germanischem wie auf romanischem Boden zu einem reichen Blütengarten geistlicher Poesie entwickelten.

Die Schwierigkeiten, welche dazu geführt haben, die neutestamentlichen Apokryphen in Form eines Nachtrags an das Ende dieses Bandes zu stellen, sind oben (§ 6) beleuchtet worden. An dieser ganzen Literaturgattung, welche sich von Haus aus nur hinter falscher Flagge sicher fühlte, haftet nun einmal der Fluch der Lüge. Die Herkunft und Zugehörigkeit der einzelnen Stücke unterliegt um so größerer Unsicherheit, als fast durchweg die ursprünglichen Texte abhanden gekommen und nur noch spätere Überarbeitungen zugänglich sind.

Die erste Sammlung neutestamentlicher Apokryphen, veranstaltet von M. Neander Soraviensis, erschien zu Basel 1564 und 1567, als Anhang zu der „Catechesis M. Lutheri parva graecolatina“, unter dem Titel: Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia . . . Den Inhalt dieser Sammlung verzeichnet Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum, Lipsiae 1707, 776 f. Einige andere Sammlungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert dürfen hier übergangen werden. Siehe den Bericht bei J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, Proleg. IV f. Alle früheren Versuche wurden völlig in den Hintergrund gedrängt durch die Leistung des bekannten Literarhistorikers J. A. Fabricius: Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus a Johanne Alberto Fabricio, Hamburgi 1703, 12° (zwei partes in einem Bande); Codicis apocryphi Novi Testamenti pars tertia nunc primum edita, curante J. A. F., Hamb. 1719, 12°. Der erste Band wurde 1719, der zweite 1743 von neuem aufgelegt. Der erste enthält im ersten Teile apokryphe Evangelien, im zweiten apokryphe Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen; der zweite Band bringt außer Nachträgen zum ersten Bande namentlich Liturgien unter den Namen der Apostel und den Hirten des Hermas. Auf Fabricius' Schultern steht J. Jones, der Verfasser des Werkes: A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament, London 1726—1727, Oxford 1798 und Oxford 1827, 3 Bde, 8°. Jones bietet im wesentlichen das Material des ersten Bandes der Fabricianischen Sammlung, bereichert um Abhandlungen und Untersuchungen, welche aus dem Unwerte der Apokryphen den Wert der kanonischen Schriften beleuchten wollen. Eine nicht unwichtige Ergänzung der Fabricianischen Sammlung lieferte A. Birch, Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad fidem codicum mss. emendatius expressa, fasc. 1, Hauniae 1804, 8°. J. C. Thilo hatte sich eine kritische Sammelausgabe der neutestamentlichen Apokryphen zur Lebensaufgabe gemacht, konnte jedoch, abgesehen von Sonderausgaben

apokrypher Apostelgeschichten, nur den ersten Band vorlegen, welcher eine völlig neue und durchweg ausgezeichnete Rezension zahlreicher apokrypher Evangelien bietet: Codex apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio J. C. Th., 1, Lipsiae 1832, 8°. Von weit geringerer Bedeutung ist der von W. Giles besorgte, auch hauptsächlich apokryphe Evangelien enthaltende Codex apocryphus Novi Testamenti: The uncanonical Gospels and other writings referring to the first ages of Christianity in the original languages, London 1853, 2 vol., 8°. In der Folgezeit sind nur noch Sammelausgaben einzelner Gruppen neutestamentlicher Apokryphen, der Evangelien, der Apostelgeschichten usw., erschienen; s. Abs. 2—5. An dieser Stelle sind ihres mannigfaltigeren Inhaltes wegen noch folgende Editionen namhaft zu machen. A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. 4: Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt, Lipsiae 1866, 8°; ed. 2 1884. M. Rh. James, Apocrypha anecdota. A collection of thirteen apocryphal books and fragments, now first edited from manuscripts, Cambridge 1893, 8°: Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, 2, no 3. M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 8°: Texts and Studies 5, no 1.

Über lateinische Apokryphen des Neuen Testamentes im besondern vgl. etwa A. Dufourcq, De manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris (These), Paris. 1900, 8°. — Syrische Texte bei W. Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, collected and edited from Syriac manuscripts in the British Museum with an English translation and notes, London 1865, 8°. — Eine Sammlung von neutestamentlichen Apokryphen in armenischer Sprache haben die Mechitaristen von San Lazzaro 1898—1904 zu Venedig in zwei Oktavbänden erscheinen lassen. Der erste Band enthält vorwiegend Evangelien und Apokalypsen, während der zweite fast ausschließlich Apostelgeschichten brachte. Über den ersten Band s. P. Vetter in „Literarische Rundschau" 1901, 257 ff; über den zweiten Vetter in „Theol. Quartalschr." 87, 1905, 609 f. — Eine Übersicht über die altslavischen Apokryphen gibt N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 902—917. Dazu J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 146—155 315—335. Ders., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentl. Apokryphen: ebd. 7, 1906, 151 bis 171. — Über koptische Apokryphen vgl. C. Schmidt bei Harnack a. a. O. 1, 919—924. E. Revillout, Apocryphes coptes du Nouveau Testament, Paris 1876, 4°. Eine Sammelausgabe koptischer Apokryphen eröffnete Revillout bei Graffin und Nau, Patrologia Orientalis 2, Paris 1907, 117—198, mit apokryphen Evangelienfragmenten (Les Évangiles des douze Apôtres et de St. Barthélemy). — R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens traduits en français, Paris 1893 ff, 8°. Den Inhalt der sieben oder acht ersten Hefte dieser Sammlung verzeichnet James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 166 f.

Neuere Übersetzungswerke. K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. Gesammelt, übersetzt und erläutert von K. Fr. B. Bd 1: Die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten, Stuttgart 1841, 8°. (Ein zweiter Band ist nicht erschienen.) E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben, Tübingen 1904, 8°. Anmerkungen zu den

hier gebotenen Texten bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben, Tübingen 1904, 8°.

Movers (Kaulen), Apokryphen und Apokryphenliteratur, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 1, Freiburg i. Br. 1882, 1036—1084. (Eine sehr gelehrte und gründliche Arbeit.) R. Hofmann, Apokryphen des Neuen Testamentes in „Realenzyklopädie f. prot. Theol. und Kirche“[3] 1, Leipzig 1896, 653—670. J. E. Belser, Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg i. Br. 1905, 789—871: „Die Apokryphen“. J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg i. Br. 1902, 4°. Zu den Personalbeschreibungen in den Apokryphen vgl. auch J. Fürst, Untersuchungen zur „Ephemeris“ des Diktys von Kreta, in „Philologus“ 61, 1902, 407—420. B. J. Snell, The value of the Apocrypha, London 1905, 12°. S. N. Sedgwick, Story of the Apocrypha. A series of lectures on the books and times of the Apocrypha, London 1906, 12°. J. Geffcken, Christliche Apokryphen, Tübingen 1908, 8°.

2. Apokryphe Evangelien. — Die im Prologe des Lukasevangeliums erwähnten außerkanonischen Berichte über das Leben Jesu sind sämtlich zu Grunde gegangen, wenn nicht etwa in dem Faijumer Papyrusfragmente ein Überbleibsel eines dieser Versuche vorliegt. Daß auch im 2. Jahrhundert noch von kirchlicher Seite Evangelienschriften nach Art der kanonischen Evangelien verfaßt worden sind, läßt sich nicht beweisen und ist aus inneren Gründen wenig glaubhaft. Das sog. Protevangelium Jacobi will das frühere Leben der Gottesmutter erzählen, also gleichsam eine Ergänzung der kanonischen Evangelien bilden. Das verlorengegangene Hebräerevangelium, welches eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen sein muß, leitet schon von den kirchlichen zu den sektiererischen oder häretischen Evangelienschriften über.

Häretische Kreise sind es, wie vorhin bereits bemerkt wurde, auf welche die große Masse der apokryphen Evangelien entfällt. In bewußtem Gegensatze zu den kanonischen Evangelien verfolgen diese Apokryphen den Zweck, häretischen Lehranschauungen apostolische Sanktion zu geben. Manche derselben haben im Bereich einer einzelnen Sekte oder Sektengruppe die gleiche oder eine ähnliche Autorität genossen, wie sie die kanonischen Evangelien in der katholischen Kirche besaßen. Die weitaus überwiegende Mehrzahl ist nachweislich von gnostischen Händen geschrieben oder doch in gnostischen Gemeinschaften gebraucht worden. Ja mit Ausnahme des Hebräerevangeliums und des Ebionitenevangeliums dürften die häretischen Evangelien des 2. und 3. Jahrhunderts, von welchen wir Kunde haben, alle gnostischer Herkunft sein. Es war früher schon die Rede von dem Evangelium des Basilides (§ 27, 3), dem Judasevangelium der Kainiten (§ 27, 4), dem Marienevangelium und dem Johannesapokryphum der „Gnostiker“ (§ 27, 5), dem valentinianischen Evangelium der Wahrheit (§ 27, 7), dem Evangelium des Marcion und

des Apelles (§ 27, 9) usw. Eine Reihe anderer gnostischer Evangelien wird in der Folge noch zu besprechen sein.

Ihrem Aufbau und ihrem Inhalte nach lassen sich die gnostischen Evangelien in zwei Klassen scheiden. Die einen sind tendenziöse Umgestaltungen der kanonischen Evangelien. Das Material der letzteren ist nach Maßgabe bestimmter Sonderinteressen verarbeitet, die geschichtliche Wahrheit dogmatischen Tendenzen zum Opfer gebracht. Beispiele liefern das Evangelium des Basilides, das Evangelium des Marcion, das Petrusevangelium. Die zweite Klasse gibt sich den Anschein, Lücken der kanonischen Evangelien auszufüllen. Sie handelt teils von der Jugendgeschichte des Herrn teils von seiner Lehrtätigkeit nach der Auferstehung. Das Material beruht auf freier Erfindung. Die Ophiten oder „Gnostiker" erhoben gegen die kanonischen Evangelien den Vorwurf, daß sie das Wirken des Herrn vor seiner Taufe und nach seiner Auferstehung mit Stillschweigen übergingen; nach seiner Auferstehung sei der Herr noch 18 Monate lang auf Erden verblieben, um einige wenige bevorzugte Jünger tiefer in die Geheimnisse seiner Lehre einzuführen (Iren., Adv. haer. 1, 30, 14). Ebendies behaupteten die Valentinianer bzw. die Anhänger des Ptolemäus (ebd. 1, 3, 2), und auch Herakleon hat den Auferstandenen noch längere Zeit auf Erden wirken lassen (Orig., Comm. in Ioan. t. 13, 51). Die sog. „Pistis Sophia" dehnt diese Zeit sogar auf elf Jahre aus (§ 27, 5). Die Zahl der gnostischen Evangelien, welche über angebliche Geheimlehren des Herrn nach seiner Auferstehung berichteten, scheint sehr beträchtlich gewesen zu sein; fast alle die in koptischer Übersetzung noch vorliegenden ophitischen Schriften (§ 27, 5) wollen Unterweisungen des Auferstandenen enthalten. Die Kindheitsgeschichte des Herrn bildete den Gegenstand des in einem revidierten Auszuge überlieferten Thomasevangeliums.

Die erst durch Funde der neuesten Zeit angeregte Frage, ob es neben den in den Spuren der kanonischen wandelnden apokryphen Evangelienbüchern in den ersten Jahrhunderten auch Schriften gegeben habe, welche lediglich Worte Jesu zusammenstellten, ohne zugleich Taten Jesu zu erzählen, wird zu verneinen sein. Die bekannt gewordenen Bruchstücke solcher Spruchsammlungen dürften nachträglichen Exzerpten oder Florilegien aus gewöhnlichen Evangelienbüchern angehören.

Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1853, 8°; ed. alt. 1876. (Die zweite Ausgabe, besorgt von Fr. Wilbrandt, hat nur sehr wenige und sehr unbedeutende Änderungen und Erweiterungen erfahren; siehe die praefatio Wilbrandts LXXXV bis XC.) Additamenta ad Evangelia apocrypha ließ Tischendorf in seinen „Apocalypses apocryphae", Lipsiae 1866, LI—LXIV, folgen. E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum, Lipsiae 1896, 67—94: „Evangeliorum deper-

ditorum fragmenta, dicta Salvatoris agrapha, alia". E. Preuschen, Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt, Gießen 1901, 8°; 2. Aufl. 1905. — F. Robinson, Coptic apocryphal Gospels. Translations together with the texts of some of them, Cambridge 1896: Texts and Studies 4, no. 2. — M. N. Speranskij, Die slavischen apokryphen Evangelien. Allgemeine Übersicht, Moskau 1895, 2°. (In russischer Sprache.) Vgl. Krumbacher in „Byzantin. Zeitschr." 5, 1896, 221 f. Eine Sammlung ruthenischer Evangelia apocrypha enthält der zweite Band des von J. Franko herausgegebenen Codex apocryphus e manuscriptis Ukraino-Russicis collectus, Lemberg 1899. Vgl. Krumbacher a. a. O. 9, 1900, 266.

G. Brunet, Les Évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de J. C. Thilo, Paris 1849, 12°; 2e éd. 1863. B. H. Cowper, The apocryphal Gospels and other documents relating to the history of Christ, translated from the originals, London 1867, 8°; 6. ed. 1897. Ch. Michel, Évangiles apocryphes 1, Paris 1911: Textes et documents pour l'étude historique du christianisme.

C. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu, Hagae Comitum 1851, 8°. R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851, 8°. M. Nicolas, Études sur les Évangiles apocryphes, Paris 1865, 8°. J. Variot, Les Évangiles apocryphes; histoire littéraire, forme primitive, transformations, Paris 1878, 8°. A. Tappehorn, Außerbiblische Nachrichten, oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä, Paderborn 1885, 8°. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 621—797: „Über apokryphe Evangelien". J. Hoyer, Die apokryphischen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen, Halberstadt 1898—1899, 4°. (Zwei Gymnasialprogramme.) J. de Quincy Donehoo, Apocryphal gospels. The apocryphal and legendary life of Christ, New York 1903, 8°. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1908, 8°. L. Couard, Altchristl. Sagen über das Leben Jesu und der Apostel, Gütersloh 1909, 8°.

3. Apokryphe Apostelgeschichten. — Die apokryphen Apostelgeschichten lassen sich im allgemeinen als eine religiöse Romanliteratur bezeichnen. An die alten Überlieferungen über die Wirksamkeit und das Lebensende der ersten Sendboten des Evangeliums hatte sich schon sehr früh, aus mannigfachem Anlasse, ein reiches Sagengewebe geheftet, und die schriftliche Aufzeichnung derartigen Erzählungsstoffes pflegte mit weiterer Ausmalung des Überkommenen Hand in Hand zu gehen. Mitunter wollten solche Schriften nur der frommen Wißbegierde der Gläubigen entgegenkommen, häufiger aber wollten sie mit Hilfe der gern gelesenen Wunderberichte künstlich eingeflochtenen Sonderlehren um so leichtern Eingang verschaffen.

Eusebius bezeugt (Hist. eccl. 3, 25, 6), daß die Häretiker Akten (πράξεις)[1] des Andreas und des Johannes und der andern Apostel

[1] Der Titel πράξεις ist jedenfalls der Aufschrift der kanonischen Apostelgeschichte entlehnt. Als gleichbedeutend wurde in der Folgezeit das dem Neuen Testamente fremde Wort περίοδοι, „Reisen", gebraucht; vgl. z. B. Phot., Bibl. cod. 114.

anzogen, welche von den kirchlichen Schriftstellern keiner Erwähnung gewürdigt wurden. Ephräm der Syrer berichtet über die Anhänger des syrischen Gnostikers Bardesanes: „Von ihnen sind ja auch die Apokryphen geschrieben worden, damit sie mittels der Krafttaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten.“ [1] Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts wird sehr oft eine bestimmte Persönlichkeit, ein gewisser Leucius, als Verfasser apokrypher und häretischer Apostelgeschichten bezeichnet. Nach Augustinus (De actis cum Felice Manichaeo 2, 6) und seinem Freunde Evodius von Uzalum (De fide contra Manichaeos cc. 4 und 38) hat dieser Leucius die „Actus apostolorum“ geschrieben, welche sich im Gebrauche der Manichäer, der Priscillianisten und anderer Sekten befanden. Turribius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5) eignet speziell die Johannesakten Leucius zu; Papst Innocenz I. (Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7) außer den Johannesakten auch die Petrusakten[2]. Photius beschreibt eine Sammlung häretischer Apostelgeschichten, welche Akten des Petrus, des Johannes, des Andreas, des Thomas und des Paulus enthalten habe und welche ihrem ganzen Umfange nach von Leucius Charinus verfaßt worden sei (Bibl. cod. 114).

Wer ist dieser Leucius, oder wie Photius sagt, Leucius Charinus?

Epiphanius (Haer. 51, 6) kennt einen Leucius, welcher Schüler des Apostels Johannes war und die Christologie der Ebioniten bekämpfte, und Pacianus von Barcelona (Ep. 1 ad Sympron. c. 2) gedenkt einer montanistischen Sekte, welche lügnerischerweise Leucius ihren Vater nannte. Es ist unbedenklich, anzunehmen, daß Epiphanius und Pacianus von einem und demselben Leucius reden, und es liegt nahe, zu vermuten, dieser Leucius sei kein anderer als der Verfasser häretischer Apostelgeschichten. Auch erscheint es beachtenswert, daß Leucius bei Epiphanius Schüler des Apostels Johannes heißt und anderseits von den häretischen Apostelgeschichten gerade die Johannesakten besonders häufig auf Leucius zurückgeführt werden. Der Schluß dürfte nicht zu gewagt sein, daß der Verfasser der nur

[1] Ephräm in seinem Kommentar über den apokryphen dritten Korintherbrief, nach der Übersetzung des armenischen Textes von P. Vetter. Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 72. „Das heißt“, fügt Vetter bei, „die Bardesaniten verfaßten apokryphe Apostelgeschichten, in denen sie die Wunder der Apostel berichteten, dabei aber den Aposteln ihre eigene falsche Lehre in den Mund legten.“

[2] Die sog. Gelasianische Dekretale De libris recip. et non recip. verwirft mehrere apokryphe Apostelgeschichten (actus nomine Andreae, Thomae, Petri, Philippi) und erst im weiteren Verlaufe auch die nicht näher bezeichneten Leuciusschriften (libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli). E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 49 ff.

sehr fragmentarisch überlieferten Johannesakten sich selbst als einen bei den Ereignissen beteiligten Schüler des Apostels eingeführt und sich zugleich den Namen Leucius oder Leucius Charinus gegeben habe. Die geschichtliche Wahrheit dieses Selbstzeugnisses würde natürlich dahingestellt bleiben müssen. Die Tradition über Leucius aber würde in ausreichender Weise erklärt sein. So trümmerhaft nämlich die Johannesakten sich erhalten haben, so unzweifelhaft erweisen sie sich als ein Werk häretischer und zwar gnostischer Richtung. Und derselben Hand, welche die Johannesakten schrieb, gehören wahrscheinlich auch die gleichfalls gnostischen Petrusakten und vielleicht auch die wiederum gnostischen Andreasakten an. Es würde also verständlich und nicht unbegründet sein, wenn mehrere häretische Apostelgeschichten Leucius beigelegt werden. Unbegründet aber ist es und entschieden unzutreffend, wenn Photius auch die Thomasakten und die Paulusakten Leucius zuschreibt. Die Thomasakten sind freilich auch gnostischer Herkunft, können aber nicht von dem Verfasser der Johannesakten stammen, und die Paulusakten sind überhaupt nicht aus gnostischer, sondern aus katholischer Feder geflossen. Bei Photius würde die Tradition bereits entstellt und gefälscht sein; der Name Leucius war, wie es scheint, schon eine Etikette für apokryphe Apostelgeschichten geworden[1].

Wie von den apokryphen Evangelien, so liegen auch von den apokryphen Apostelgeschichten der drei ersten Jahrhunderte nur noch spärliche Reste vor. Die gnostischen Werke sind im Urtexte meist gänzlich zu Grunde gegangen, zum Teil aber in katholischen Überarbeitungen wenigstens bruchstückweise erhalten geblieben. Man hat dieselben kirchlicherseits vielfach in der Weise umgestaltet, daß mehr oder weniger folgerichtig die Erzählungen über die Reisen und die Wundertaten der Apostel beibehalten, die eingestreuten Reden und Lehren aber gestrichen wurden. Auch die aus kirchlichen Kreisen hervorgegangenen Werke sind dem Zahne der Zeit erlegen oder haben sich doch nur in Trümmern bis auf unsere Tage gerettet. Von mehreren apokryphen Apostelgeschichten, häretischen wie kirchlichen Ursprungs, sind nur die Schlußabschnitte, die Berichte über das Martyrium der Apostel, auf uns gekommen, ohne Zweifel deshalb, weil diese Abschnitte an den Gedächtnistagen der Apostel als Lesestücke beim Gottesdienste verwendet wurden.

---

[1] Die Nachrichten des Altertums über Leucius sind zusammengestellt bei Th. Zahn, Acta Ioannis, Erlangen 1880, 195—218. Zur Kritik und Erklärung dieser Nachrichten s. Zahn a. a. O. LX—CLXXII; Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, 44—117; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 856—861; C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur, Leipzig 1903, 27 ff.

An die Spitze der Literatur über die apokryphen Apostelgeschichten ist das grundlegende Werk von R. A. Lipsius zu stellen: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Braunschweig 1883—1890, 2 Bde und ein Ergänzungsheft, 8°. Lipsius hat das fast unglaublich weitschichtige Material mit staunenswerter Gelehrsamkeit und noch größerer Ausdauer aus gedruckten und ungedruckten Quellen zusammengetragen und historisch-kritisch bearbeitet. Ein oft gerügter Fehler liegt darin, daß dem Begriffe „gnostisch" eine zu weite Ausdehnung gegeben bzw. eine Reihe von Schriftstücken ohne hinreichenden Grund als gnostisch gekennzeichnet wird.

Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1851, 8°. Additamenta ad Acta apostolorum apocrypha gab Tischendorf in seinen „Apocalypses apocryphae". Lipsiae 1866, XLVII—L 137—167. — Acta apostolorum apocrypha. Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars prior, Lipsiae 1891, 8°. (Auch u. d. T. Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei. Edidit R. A. Lipsius.) Partis alterius volumen prius, 1898. (Auch u. d. T. Passio Andreae, Ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei. Edidit M. Bonnet.) Partis alterius volumen alterum, 1903. (Auch u. d. T. Acta Philippi et Acta Thomae. Accedunt Acta Barnabae. Edidit M. Bonnet.) Supplementum codicis apocryphi 1: Acta Thomae. Edidit M. Bonnet, Lipsiae 1883, 8°. Suppl. cod. apocr. 2: Acta Andreae. Ed. Bonnet, Parisiis 1895.

W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries, London 1871, 2 vol., 8°. Vol. 1: The Syriac texts. Vol. 2: The English translation. Über den Inhalt dieser Sammlung s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, 217. — Eine Edition der armenischen apokryphen Apostelgeschichten hat P. Vetter in „Oriens Christianus" 2, 1901, 217—239; 3, 1903, 16—41 324—383, begonnen, dann aber mit Rücksicht auf den 1904 erschienenen und hauptsächlich Apostelgeschichten enthaltenden Band der Apokryphensammlung der Mechitaristen von San Lazzaro (Abs. 1, S. 502) abgebrochen. Vgl. Vetter in „Theol. Quartalschr." 88, 1906, 161 ff. — Zerstreute Bruchstücke koptischer Apostelgeschichten hat J. Guidi 1887 bis 1888 herausgegeben und ins Italienische übertragen. Einige weitere Fragmente hat O. v. Lemm 1890—1892 folgen lassen. Siehe darüber Lipsius a. a. O. Ergänzungsheft 89 ff und 259 f. Neuere hierhin gehörige Veröffentlichungen C. Schmidts sollen unten bei den Petrus- und den Paulusakten genannt werden. — Aus dem Koptischen sind, wohl erst im 13. Jahrhundert, die arabischen Apostellegenden geflossen, von welchen A. Smith Lewis eine reiche Auswahl vorlegte: Acta mythologica Apostolorum (Horae Semiticae 3), London 1904, 4°; The mythological Acts of the Apostles (Horae Semiticae 4), London 1904. Der erste Band enthält den arabischen Text, der zweite eine englische Übersetzung. Vgl. zu dieser Publikation H. Greßmann in „Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch." 59, 1905, 166—178. — Ein äthiopisches Korpus von Apostelgeschichten unter dem Titel „Die Kämpfe der Apostel" ruht auf arabischer Grundlage und stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Diese Sammlung ward nach einer jungen und schlechten Handschrift des äthiopischen Textes in englischer Übersetzung herausgegeben von S. C. Malan: The Conflicts of the holy Apostles, translated from an Ethiopic Ms., London 1871, 8°. Vgl. Lipsius

a. a. O. 1, 222 ff. Mit reicheren handschriftlichen Hilfsmitteln ausgestattet, edierte E. A. W. Budge, unter Beifügung einer neuen englischen Übersetzung, den äthiopischen Text: The Contendings of the Apostles, being the histories of the lives and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic texts now first edited from Mss. in the British Museum with an English translation, London 1899—1901, 2 vol., 8°. In Deutschland scheint diese Ausgabe sehr wenig Beachtung gefunden zu haben.

A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans: Rheinisches Museum f. Philologie. N. F. 19, 1864, 161—183 380—401. Mit einigen Zusätzen ist diese Abhandlung wieder abgedruckt in den Kleinen Schriften von A. v. Gutschmid, herausgeg. von Fr. Rühl, 2, Leipzig 1890, 332—394. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 797—910: „Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten". H. Lietz, Der gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostelgeschichten und -legenden im Anschluß an R. A. Lipsius: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 37, 1894, 34—57. Duchesne, Les anciens recueils des légendes apostoliques: Compte rendu du 3e Congrès scientifique internat. des Catholiques, Bruxelles 1895, Section 5, 67—79. F. Piontek, Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 6, Breslau 1908, 1 bis 71. Fr. Rostalski, Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten, Myslowitz 1910—1911, 4°. (Zwei Gymnasialprogramme.) Ders., Die Gräzität der apokryphen Apostelgeschichten: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, herausgeg. vom schlesischen Philologenverein, Breslau 1911, 57—70.

4. Apokryphe Apostelbriefe. — Es handelt sich hier ausschließlich um solche apokryphe Apostelbriefe, welche als selbständiges Ganzes (und nicht etwa nur als Bestandteile größerer Schriftwerke) an die Öffentlichkeit getreten oder in Umlauf gekommen sind. Die Zahl solcher Briefe ist gegenüber der langen Reihe der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten eine sehr geringe. Aus den ersten drei oder vier Jahrhunderten sind nur einige den Namen des hl. Paulus in Anspruch nehmende Lehrschreiben bekannt. Der im Muratorischen Fragment erwähnte häretische (marcionitische) Brief „ad Alexandrinos" ist, wie es scheint, zu Grunde gegangen. Ein in verschiedenen Versionen vorliegender Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und ein lateinisch erhaltener Laodiceerbrief wollen zunächst die 1 Kor 5, 9; 7, 1 und Kol 4, 16 angedeuteten Lücken in der Überlieferung der Korrespondenz des Völkerapostels ergänzen. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, ursprünglich ein Bestandteil der apokryphen Paulusakten, verfolgt zugleich eine antihäretische (antignostische) Tendenz und hat in der syrischen und der armenischen Kirche vorübergehend kanonischen Ansehens sich erfreut. Der sehr unschuldige Laodiceerbrief ist wohl bedeutend jüngeren Datums, hat aber doch noch in viele lateinische Bibelhandschriften Eingang gefunden. Dem läppischen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca,

dessen frühester Zeuge Hieronymus ist, blieb diese Ehre mit gutem Grunde versagt.

Eine besondere Sammelausgabe apokrypher Apostelbriefe liegt nicht vor. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 565—621: „Unechte Paulusbriefe".

5. Apokryphe Apokalypsen. — Eine dem hl. Petrus zugeeignete Apokalypse, welche in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückreicht, ist 1892 bruchstückweise durch Bouriant ans Licht gezogen worden. Alle andern apokryphen Apokalypsen unter neutestamentlichen Namen stammen aus viel späterer Zeit. Auch die Paulusapokalypse ist erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt worden.

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Maximam partem nunc primum edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1866, 8°.

Zahn a. a. O. 797—910: „Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten".

§ 42. Apokryphe Evangelien.

(1. Evangelienfragmente ohne Titel. 2. Das Hebräerevangelium. 3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. 4. Das Ägypterevangelium. 5. Das Petrusevangelium. 6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. 7. Das Protevangelium Jacobi. 8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. 9. Sammlungen von Herrnworten. 10. Die Anfänge der Pilatus-Literatur.)

1. Evangelienfragmente ohne Titel. — Zuvörderst mögen hier einige Fragmente aufgeführt werden, deren Herkunft und Zugehörigkeit vorläufig wenigstens dahingestellt bleiben muß.

a) Ein Fragment aus Faijum. Nach Lk 1, 1—4 hatten schon vor Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums viele (*πολλοί*) den Versuch gemacht, an der Hand der Überlieferung die christlichen Heilstatsachen zur Darstellung zu bringen. Allem Anscheine nach sind es gut gemeinte, aber wenig befriedigende Aufzeichnungen kleineren Umfangs gewesen, welche dem Evangelisten vor Augen schwebten. Ein Fragment einer derartigen Aufzeichnung glaubt Bickell in einem kleinen Bruchstück entdeckt zu haben, welches durch einen zu Faijum in Mittelägypten aufgefundenen, dem 3. Jahrhundert angehörenden Papyrus überliefert ist. Dieses Bruchstück umfaßt sieben am Anfang und am Schluß verstümmelte Zeilen und handelt von den Vorhersagungen des Herrn betreffend das Ärgernis der Jünger und die Verleugnung Petri. Es bildet also eine Parallele zu Mt 26, 30—34 und Mk 14, 26—30, weicht jedoch im Wortlaut von den beiden kanonischen Berichten viel stärker ab als diese letzteren voneinander, nähert sich aber mehr dem Texte des Markusevangeliums. Bemerkenswert ist eine eigentümliche Energie, Gedrungenheit und Anschaulichkeit des Ausdrucks. Jedenfalls bleibt es möglich, daß in diesem Bruchstück ein Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums vor-

liegt. Allein Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit läßt sich bei der Kürze des Stückes nicht erzielen. Es kann sich auch nur um ein freies Zitat aus Markus oder auch aus Matthäus handeln, ein Überbleibsel einer Homilie oder irgend einer andern Schrift. Einem sonst bekannten apokryphen Evangelium das Bruchstück zuzuweisen, fehlt jeder triftige Anhaltspunkt.

Der fragliche Papyrus findet sich in der Papyrussammlung Erzherzog Rainer zu Wien. Der Text ward von G. Bickell zu wiederholten Malen herausgegeben und bearbeitet, zuerst in „Zeitschr. f. kath. Theol." 9, 1885, 498—504, vgl. ebd. 10, 1886, 208 f; sodann in „Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer" 1, 1886—1887, 53—61 (S. 53 ein Faksimile der Handschrift), vgl. ebd. 2 und 3, 1887, 41 f; zuletzt ebd. 5, 1892, 78—82. K. Wessely, Über das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus: Zeitschr. f. kath. Theol. 11, 1887, 507—515. A. Chiappelli, Studii di antica letteratura cristiana, Torino 1887, 1—19; vgl. 219—222 (für ein Evangelienfragment). A. Harnack in „Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur" 5, 4, 1889, 481—497 (für ein Evangelienfragment). Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 780—790 (für ein patristisches Zitat aus Markus oder Matthäus). P. Savi in „Revue Biblique" 1, 1892, 321—344 (hält die Annahme eines Evangelienfragmentes für besser begründet als die Annahme eines patristischen Zitates).

b) Ein Fragment aus Oxyrhynchus. Zwei weitere Fragmente, welche an dieser Stelle in Betracht kommen, stammen aus dem Gebiete des alten Oxyrhynchus, des heutigen Behnesa in Unterägypten, der Heimat der „Oxyrhynchus Papyri" Grenfells und Hunts, welche der gelehrten Welt schon so manche Überraschung bereiteten. Der vierte Band dieser Sammlung brachte in gewohnter mustergültiger Bearbeitung ein unscheinbares Fragment, welches sich auf acht Papyrusfetzen erhalten hat, geschrieben in der schmalen, schrägen Unciale des 3. Jahrhunderts. Ursprünglich scheint dasselbe 46 Zeilen umfaßt zu haben; die Zeilen 24—40 sind jedoch völlig zu Grunde gegangen, die übrigen zumeist verstümmelt. Die Zeilen 1—17 enthalten einen Ausspruch des Herrn, welcher sich als Parallele zu Mt 6, 25 f und Lk 12, 22 f bezeichnen läßt, wesentlich kürzer als die kanonischen Texte, aber doch nicht ohne eigene Zutaten. Zeile 17—23 fragen die Jünger: Wann wirst du uns offenbar sein und wann werden wir dich sehen?" und der Herr antwortet: „Wenn ihr entkleidet sein und euch nicht schämen werdet." Die letzten Zeilen 41—46 berichten im Erzählungston (ἔλεγε, Z. 41) über ein Wort des Herrn, welches an Lk 11, 52 (Mt 23, 13) erinnert. — Die Herausgeber werden im Rechte sein, wenn sie dieses Fragment als Überbleibsel eines verlorengegangenen Evangeliums bezeichnen. Die eigenartige Frage und Antwort Z. 17—23 wollen sie mit dem im Ägypterevangelium wiedergegebenen Gespräche des Herrn mit Salome (Abs. 4) in Verbindung bringen.

B. P. Grenfell and A. S. Hunt, New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus, edited with translation and commentary, London 1904, 8°. Separatausgabe aus Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 4, London 1904, nr. 654—655. Vgl. A. Hilgenfeld, Neue gnostische Logia Jesu: Zeitschr. f. wiss. Theol. 47, 1904, 567—573. Ders., Die neuesten Logia-Funde von Oxyrhynchus: ebd. 48, 1905, 343—353. P. Batiffol, Nouveaux fragments évangéliques de Behnesa: Revue biblique, N. S. 1, 1904, 481—493. G. Heinrici, Die neuen Herrensprüche: Theol. Studien u. Kritiken 78, 1905, 188—210.

c) Ein zweites Fragment aus Oxyrhynchus. Im fünften Bande ihrer Sammlung teilten Grenfell und Hunt ein zweites Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums von etwas größerem Umfange mit, welches sich auf einem sehr kleinen, aber überaus engbeschriebenen und 45 Zeilen zählenden Pergamentblatt fand. Die Schriftzüge weisen in das 4. oder 5. Jahrhundert. Manche Zeilen sind noch unversehrt und die Ergänzung der lückenhaften Zeilen ist dadurch bedeutend erleichtert. Die Zeilen 1—7 enthalten den Schluß einer Rede, anscheinend einer gegen die Heuchler sich wendenden Streitrede des Herrn. Dann heißt es: „Und er nahm sie mit sich und führte sie in das Heiligtum selbst (εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον) und begann im Tempel (ἐν τῷ ἱερῷ) umherzuwandeln.“ Im Tempel, wird nunmehr erzählt, ward der Heiland (ὁ σωτήρ) von einem pharisäischen Hohenpriester zur Rede gestellt, wie er es wagen könne, diesen Ort zu betreten, ohne die vorschriftsmäßigen Reinigungen vollzogen zu haben. Auf die Gegenfrage des Heilandes, ob er denn rein sei, erwidert der Hohepriester: „Ich bin rein, denn ich habe mich in dem Becken Davids (ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δαυίδ) gewaschen und bin auf der einen Treppe hinunter- und auf der andern hinaufgestiegen und habe weiße und reine Gewänder angezogen.“ Davon nimmt der Heiland Anlaß zu einer scharfen Strafpredigt: der Pharisäer wasche sich in diesem Wasser, in welches Hunde und Schweine hineingeworfen worden seien, und suche sich äußerlich zu reinigen, wie es auch die Dirnen und Flötenspielerinnen tun, um den Menschen zu gefallen, während sie innerlich voll von Skorpionen und aller Schlechtigkeit sind. — Jedenfalls eine phantastische Komposition auf Grund echter Tradition (Mt c. 15 und 23). In ihren Angaben und Voraussetzungen bezüglich der Kultusgebräuche der Juden und der Räumlichkeiten des jerusalemischen Tempels tritt die Erzählung zu allen besseren Zeugnissen in Widerspruch. Als ursprünglicher Standort derselben muß wohl ein apokryphes Evangelium vorausgesetzt werden. Nicht selten, aber ohne triftigen Grund ist an das Hebräerevangelium gedacht worden.

Grenfell and Hunt, Fragment of an uncanonical gospel from Oxyrhynchus, edited with translation and commentary, London 1908, 8°. Separatausgabe aus Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 5, London 1908, nr. 840. Vgl. A. Harnack, Ein neues Evangelienbruchstück: Preuß.

Jahrbücher 131, 1908, 201—210. E. Preuschen, Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos: Zeitschr. f. die neutest. Wiss. usf. 9, 1908, 1—11. Th. Zahn, Neue Bruchstücke nichtkanonischer Evangelien: Neue kirchl. Zeitschr. 19, 1908, 371—386. M. J. Lagrange, Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile: Revue Biblique, N. S. 5, 1908, 538—553. Über sonstige Literatur vgl. J. Sickenberger in „Bibl. Zeitschr." 6, 1908, 221 f 441; 7, 1909, 223 437.

2. Das Hebräerevangelium. — Das verlorengegangene und nur aus zerstreuten Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannte Hebräerevangelium hat seit den Tagen G. E. Lessings (gest. 1781) eine Rolle in der modernen Evangelienkritik gespielt und hat infolgedessen eine Flut sehr widersprechender Hypothesen über sich ergehen lassen müssen. Der entscheidende Grund für das wechselnde Urteil lag in der Stellungnahme des jedesmaligen Kritikers zu dem sog. synoptischen Probleme bzw. zu der Frage nach der Ursprache des Matthäusevangeliums. Der zuversichtliche Ton mancher Aufstellungen stand zu der Dürftigkeit unseres wirklichen Wissens um das Hebräerevangelium in einem gar seltsamen Kontraste.

Der Titel *Τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* taucht zuerst in einem Zitate bei Klemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, 45) auf. Zwar bezeugt Eusebius, daß bereits Hegesippus Stellen zitiert hat *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* (Hist. eccl. 4, 22, 8); ob jedoch auch diese Bezeichnung der Schrift auf Hegesippus selbst zurückgeht und nicht vielmehr dem Referenten Eusebius angehört, muß dahingestellt bleiben. Origenes legte, wie Hieronymus (De vir. ill. 2) versichert, häufig Berufung auf das Hebräerevangelium ein; in den erhaltenen Schriften des Alexandriners lassen sich wenigstens noch drei solcher Anführungen nachweisen[1]. Durch Eusebius erfahren wir, daß das Hebräerevangelium in hebräischer Sprache abgefaßt bzw. mit hebräischen Buchstaben geschrieben war (Theoph.)[2], daß dasselbe von einigen den vier kanonischen Evangelien als gleichwertig an die Seite gestellt wurde (Hist. eccl. 3, 25, 5), daß es endlich im Kreise der Ebioniten als das einzige Evangelium von kanonischer Dignität verehrt ward (ebd. 3, 27, 4). Eingehendere Aufschlüsse erhalten wir erst von Hieronymus.

Hieronymus lernte zwei Exemplare des „Evangelium secundum Hebraeos" kennen; das eine befand sich in den Händen der Nazaräer zu Beröa (Aleppo) in Syrien, das andere gehörte der von Pamphilus gegründeten Bibliothek zu Cäsarea an (Hier., De vir. ill. 3). Hieronymus ist also in der Lage gewesen, zuverlässige Mitteilungen zu

[1] Siehe Orig., Comm. in Ioan. 2, 12, ed. Preuschen 67; Hom. 15 in Jer. c. 4, ed. Klostermann 128; Comm. in Matth. 15, 14, bei Migne, PP. Gr. 13, 1293 f.

[2] Die Stellen finden sich in der syrischen Theophanie 4, 12, ed. Gressmann 183, und in der zweiten Theophanie, bei Migne a. a. O. 24, 685—688.

machen, und dank seiner Vorliebe für hebräische Bibeltexte hat er noch häufiger als Origenes Anlaß genommen, auf das Hebräerevangelium zurückzukommen [1]. Der mehrmals wiederholten Angabe, das Evangelium sei hebräisch geschrieben, gibt Hieronymus einmal die genauere Fassung: „Chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est" (Dial. adv. Pelag. 3, 2), d. h. es ist in aramäischer Sprache verfaßt, aber in hebräischer Quadratschrift geschrieben. Was den Inhalt angeht, so lassen sich die Aussagen unseres Gewährsmannes dahin zusammenfassen, daß das Hebräerevangelium mit dem kanonischen Matthäusevangelium zwar nicht identisch, wohl aber sehr nahe verwandt war. In einzelnen Fällen nennt Hieronymus das Hebräerevangelium geradezu „den hebräischen Urtext" (ipsum hebraicum) des Matthäusevangeliums (De vir. ill. 3: Comm. in Matth. ad 2, 5); anderswo läßt er eben diese Auffassung von vielen andern vertreten werden (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, Comm. in Matth. ad 12, 13); in der Regel aber pflegt er zwischen dem Hebräerevangelium und dem Matthäusevangelium als zwei Evangelien zu unterscheiden und das erstere als ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis des letzteren hinzustellen. Es ist denn auch namentlich sein Kommentar über das Matthäusevangelium, welchem er eine Reihe von Zitaten aus dem Hebräerevangelium eingeflochten hat, und gerade diese Zitate stellen es außer Zweifel, daß die beiden Schriften nicht bloß in ihrer ganzen Anlage, sondern auch in verschiedenen einzelnen mehr oder weniger charakteristischen Eigentümlichkeiten zusammentrafen. Der Unterschied lag, wie es scheint, lediglich in kleinen Zusätzen, durch welche das Hebräerevangelium den Stoff des Matthäusevangeliums ergänzte und erweiterte.

[1] Die verschiedenen Zeugnisse des hl. Hieronymus sind zusammengestellt bei R. Handmann, Das Hebräerevangelium, Leipzig 1888, 45—65; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 650 ff; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 8 ff; bei Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, Leipzig 1911, 36 ff. Zu vergleichen sind die Bemerkungen des Hieronymus über den Urtext des Matthäusevangeliums, bei L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal: Bibl. Zeitschr. 6, 1908, 346—363. Widersprechende Deutungen erfuhr die Angabe in „De vir. ill." vom Jahre 392, c. 2: „Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est" ... (vgl. c. 16). Daß Hieronymus das Hebräerevangelium aus dem Aramäischen ins Griechische und Lateinische übertragen habe, läßt sich kaum annehmen. Es ist wohl nur von der um 383 im Auftrage des Papstes Damasus durch Hieronymus vorgenommenen Revision des lateinischen Textes des Matthäusevangeliums auf Grund des griechischen Textes die Rede. Aus den vorhin erwähnten Zitaten bei Klemens von Alexandrien und Origenes ist geschlossen worden, daß schon lange vor Hieronymus eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums in Umlauf gewesen sei (Harnack a. a. O. 2, 1, 636 ff). Auch diese Annahme leidet sehr an innerer Unwahrscheinlichkeit; vgl. Zahn a. a. O. 2, 2, 655 ff.

Um einige Beispiele anzuführen, so lauteten die Verse Mt 3, 16—17 im Hebräerevangelium wie folgt: „Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum" (Hier., Comm. in Is. ad 11, 1 sq.). Vermutlich in dem Berichte über die Versuchung des Herrn (Mt 4, 1 oder 4, 8) legte das Hebräerevangelium dem Herrn selbst das sonderbare Wort in den Mund: „Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus, in uno capillorum meorum et me in montem magnum Thabor portavit" (Hier., Comm. in Mich. ad 7, 5—7; Orig., Comm. in Ioan. 2, 12)[1]. Der Mann mit der verdorrten Hand Mt 12, 9 trug im Hebräerevangelium dem Herrn die Bitte vor: „Caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos" (Hier., Comm. in Matth. ad 12, 13). — Kurze Notizen über Lesarten des Hebräerevangeliums sind auch in Form von Randglossen durch Handschriften des griechischen Textes des Matthäusevangeliums überliefert. Mit dem Lemma τὸ Ἰουδαϊκόν (sc. εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) werden dem griechischen Texte Varianten des jüdischen Textes, d. i. des Hebräerevangeliums, an die Seite gestellt. Schmidtke hat diese Glossen gesammelt[2] und zu zeigen versucht, daß dieselben aus dem verlorengegangenen Matthäuskommentar des Bischofs Apollinaris von Laodicea exzerpiert sind.

Da es, auch abgesehen von der Sprache des Hebräerevangeliums, auf Grund des einstimmigen Zeugnisses der ganzen alten Kirche als feststehend gelten muß, daß das Matthäusevangelium in aramäischer Sprache abgefaßt wurde, so ergibt sich aus dem Gesagten mit kaum zu umgehender Notwendigkeit die Folgerung, das Hebräerevangelium sei nichts anderes gewesen als eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums. Ebendies ist es wohl auch, was Epiphanius sagen will, wenn er von den Nazaräern berichtet: „Sie haben das Matthäusevangelium ganz vollständig (πληρέστατον) auf Hebräisch; denn bei ihnen wird ganz gewiß dieses Evangelium so, wie es von Anfang an geschrieben worden ist, in hebräischen Buchstaben noch aufbewahrt" (Haer. 29, 9). Schon Irenäus meldete, die Ebioniten hätten nur ein einziges Evangelium, und zwar das Matthäusevangelium (Adv. haer. 1, 26, 2; 3, 11, 7), und indem Eusebius diese Angabe wiederholte, setzte er an die Stelle des

[1] Andere, auch Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. alt., 15 23, verweisen dieses Wort des Herrn in den Bericht über die Verklärung des Herrn (Mt 17, 1 ff).

[2] Schmidtke a. a. O. 39 f.

Matthäusevangeliums „das sog. Hebräerevangelium" (Hist. eccl. 3, 27, 4)[1].

Wie bemerkt, hat bereits Hegesippus das Hebräerevangelium gekannt und benutzt (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 8). Die Abfassung desselben muß deshalb spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts erfolgt sein. Wahrscheinlich ist dieselbe jedoch in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts zu verlegen. Die Behauptung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 16), daß das apokryphe Evangelienzitat, welches Ignatius von Antiochien in seinem Briefe an die Smyrnäer (c. 3) anführt, dem Hebräerevangelium entlehnt ist, dürfte Glauben verdienen (vgl. Hier., Comm. in Is. lib. 18 prol.)[2].

Die Hebräer, von welchen das Evangelium seinen Namen erhalten hat, sind zunächst die Judenchristen Palästinas und Syriens, welche der aramäischen Sprache treu geblieben waren. Hieronymus nennt die Leser und Verehrer des Hebräerevangeliums, in Übereinstimmung mit Epiphanius, durchweg Nazaräer, einmal (Comm. in Matth. ad 12, 13) Nazaräer und Ebioniten. Diese letztere Ausdrucksweise erinnert an Irenäus und Eusebius, welche alle irgendwie von der katholischen Kirche abgesonderten Judenchristen als Ebioniten zu bezeichnen pflegen. Wie indessen früher schon hervorgehoben wurde (§ 28, 1), waren diese Ebioniten in zwei Linien oder Klassen gespalten, von welchen die eine Jesus für den Sohn Josephs erklärte, während die

[1] Harnack betont immer wieder, das Hebräerevangelium sei „eine selbständige Schöpfung" gewesen, „den kanonischen Evangelien gegenüber ein ganz selbständiges Evangelium", „ein ganz selbständiges, keineswegs, gemessen an Matthäus, sekundäres Werk" (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 630 645 694). Unter Matthäus ist das griechische Matthäusevangelium verstanden, während der Urtext des Matthäusevangeliums und das Verhältnis des Hebräerevangeliums zu diesem Urtexte völlig außer Betracht gelassen wird. Die Frage, ob Matthäus ein hebräisches (aramäisches) Evangelium geschrieben habe, bezeichnet Harnack zwar als „eine der Kapitalfragen der Kritik", erklärt jedoch zugleich, daß er über diese Frage „nichts zu sagen" wisse. So heißt es wirklich, ungläubiger Leser, bei Harnack a. a. O. 2, 1, 694. — Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen etc. 46, setzt die Originalität des griechischen Textes des Matthäusevangeliums von vornherein voraus. Aber auch das Hebräerevangelium, welches identisch sein soll mit dem sog. Ebionitenevangelium (Abs. 3), sei, behauptet Schmidtke, in griechischer Sprache und in Anlehnung an den griechischen Matthäus verfaßt worden. Außer dem Hebräerevangelium habe es jedoch noch ein Nazaräerevangelium gegeben, eine um 150 entstandene targumartige Übersetzung des Matthäusevangeliums in aramäischer Sprache, und diese Übersetzung habe den Ausgangspunkt der falschen Tradition von einem hebräischen Urmatthäus gebildet. Was freilich schon deshalb nicht zutreffen kann, weil die Tradition von einem hebräischen Urmatthäus bereits von Papias von Hierapolis vertreten wird (§ 35, 2).

[2] Harnack, a. a. O. 2, 1, 640, vgl. 473, zweifelt auch nicht an der Richtigkeit der Angabe des hl. Hieronymus und läßt das Hebräerevangelium „zwischen ca 70 und ca 100" entstanden sein (a. a. O. 2, 1, 650). Zahn konnte sich nicht entschließen, Hieronymus Glauben zu schenken; s. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 600 ff.

andere Jesus als den Sohn Gottes anerkannte. Diese milderen, im allgemeinen orthodoxen Ebioniten sind es, welche bei Epiphanius und Hieronymus Nazaräer heißen, die Abkömmlinge jener Judenchristen, welche vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus nach Pella ins Ostjordanland flüchteten. Örtlich von der übrigen Christenheit abgeschieden, sind sie derselben nach und nach auch religiös entfremdet worden. Das Matthäusevangelium in seinem aramäischen Originaltexte war ihr „Evangelium" schlechtweg, und auch in seiner späteren Überarbeitung und Erweiterung ist dieses Evangelium von den Hebräern oder Nazaräern selbst vermutlich „das Evangelium" genannt worden. Draußen stehende Berichterstatter gaben demselben den Namen *Τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*, offenbar im Anschluß an die Redeweise *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usf. Dieser Name könnte besagen wollen, das Evangelium sei nach den besondern Lehranschauungen der Hebräer bearbeitet worden oder habe unter den Händen der Hebräer seine besondere Gestalt erhalten. Vermutlich aber ist der Name lediglich von dem ausschließlichen Gebrauche des Evangeliums im Kreise der Hebräer zu verstehen.

Eine „Geschichte der Kritik" des Hebräerevangeliums, von Lessing bis auf Gla (1887), gibt Handmann in der alsbald zu nennenden Schrift vom Jahre 1888. Hier soll nur die neueste Literatur verzeichnet werden. E. B. Nicholson, The Gospel according to the Hebrews, its fragments translated and annotated with a critical analysis of the external and internal evidence relating to it, London 1879, 8°. (Nach Nicholson hat Matthäus selbst ein griechisches und später auch ein hebräisches Evangelium geschrieben, und das letztere ist eben das Hebräerevangelium.) A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 5—31: Sammlung und Besprechung der Fragmente des Hebräerevangeliums. Vgl. Hilgenfeld, Das Hebräerevangelium in England: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 27, 1884, 188—194. (Gegenüber Nicholson vertritt Hilgenfeld den Satz, das Hebräerevangelium sei die Quelle und Grundlage des griechisch abgefaßten Matthäusevangeliums.) D. Gla, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums, Paderborn 1887, 8°, 101—121. J. Chrzaszcz, De evangelio secundum Hebraeos (Diss. inaug.), Cliviciis 1888, 8°. Vgl. J. Chrzaszcz, Die apokryphen Evangelien, insbesondere das Evangelium iuxta Hebraeos. Tl 1 (Gymnasialprogr.), Gleiwitz 1888, 4°. R. Handmann, Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 3, Leipzig 1888. (Nach Handmann ist das Hebräerevangelium „zwar nicht die Grundlage, aber doch eine in Matthäus und Lukas benutzte resp. verarbeitete Quelle", S. 133.) Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 642 bis 723. (Eine ausgezeichnete Abhandlung, welche zu zeigen versucht, daß das Hebräerevangelium eine Überarbeitung und Erweiterung des aramäischen Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen.) A. Meyer bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 11—21; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 21—38. A. Rouanet, Etude exégétique et critique de l'Evangile des Hébreux (Thèse), Cahors 1904, 8°. A. S. Barnes, The Gospel according to the Hebrews: The Journal of Theol. Stud. 6, 1905, 356—371. A. Schmidtke, Neue Fragmente und Unter-

suchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen: Texte und Untersuchungen usf. 37, 1, Leipzig 1911.

3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. — Origenes nennt unter den Evangelien, welche von unberufener Hand verfaßt worden seien, auch „das sog. Evangelium der Zwölf", *Τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον* (Hom. 1 in Luc.). Hieronymus übersetzte: (Evangelium) iuxta duodecim apostolos[1]. Die späteren Erwähnungen dieser Schrift bzw. dieses Titels, bei Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1: Evangelium quod duodecim scripsisse dicuntur), Hieronymus (Comm. in Matth. prol.: Evangelium duodecim apostolorum), Beda dem Ehrw. (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff) und Theophylakt (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff), scheinen direkt oder indirekt sämtlich auf die Äußerung des vielgelesenen Alexandriners als gemeinsame Quelle zurückzugehen.

Eine anderweitige Bemerkung des hl. Hieronymus hat Anlaß gegeben, das Evangelium der Zwölf mit dem Hebräerevangelium zu identifizieren. Hieronymus leitet nämlich ein Zitat aus dem Hebräerevangelium mit den Worten ein: In evangelio iuxta Hebraeos . . . quo utuntur usque hodie Nazareni, „secundum apostolos" sive, ut plerique autumant, „iuxta Matthaeum" . . . (Dial. adv. Pelag. 3, 2). In „secundum apostolos" glaubte man den Namen des Evangeliums der Zwölf wiedererkennen und zugleich einen Nebentitel des Evangelium iuxta Hebraeos erblicken zu sollen. Zutreffender wird es sein, in „secundum apostolos" und „iuxta Matthaeum" nicht zwei andere Titel des Hebräerevangeliums, sondern zwei verschiedene Mutmaßungen über den oder die Verfasser desselben zu finden. Origenes hat das Evangelium der Zwölf allem Anscheine nach von dem Hebräerevangelium unterschieden und nur das erstere, nicht auch das letztere, für ein häretisches Werk gehalten, und triftige Gründe empfehlen es, nach dem Vorgange von Hilgenfeld, Zahn, Harnack, das Evangelium der Zwölf vielmehr mit dem von Epiphanius etwas näher gekennzeichneten Ebionitenevangelium zu identifizieren.

Epiphanius nennt, wie soeben noch gesagt wurde (Abs. 2), den im allgemeinen orthodoxen Zweig der sektiererischen Judenchristen Nazaräer, den entschieden heterodoxen Zweig Ebioniten (Haer. 29 bis 30). Die Nazaräer, bezeugt er weiterhin, hatten das Matthäusevangelium ganz vollständig auf hebräisch (Haer. 29, 9), die Ebioniten benutzten gleichfalls das Matthäusevangelium (ebd. 30, 3), aber nicht ganz vollständig, sondern verfälscht und verstümmelt (*νενοθευ-*

[1] Eine neue Rezension des griechischen Textes wie der hieronymianischen Übersetzung der ersten Lukashomilie des Origenes bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 624 ff.

μένῳ καὶ ἠχρωτηριασμένῳ, 30, 13), insbesondere auch der Genealogie des Herrn beraubt (30, 14). Die Stellen, welche Epiphanius im Wortlaute mitteilt (30, 13—16 22), lassen erkennen, daß dieses Ebionitenevangelium nur eine tendenziöse Kompilation aus den kanonischen Evangelien war. Deutlicher noch als der Anschluß an das Matthäusevangelium springt die Verwertung des Lukasevangeliums in die Augen. Eine Spur besonderer Lehranschauungen macht sich namentlich in der Abneigung gegen das jüdische Opferwesen und gegen jeden Fleischgenuß geltend. Im Widerspruch mit Mt 5, 17 sollte der Herr erklärt haben: „Ich bin gekommen[1], die Opfer aufzuheben, und wenn ihr nicht vom Opfern ablasset, wird von euch der Zorn nicht ablassen" (Epiph. 30, 16). Statt der ἀκρίδες, Heuschrecken (Mt 3, 4; Mk 1, 6), werden vielmehr ἐγκρίδες, Öl- oder Honigkuchen, als die Speise des Täufers bezeichnet (30, 13), und das Wort des Herrn Lk 22, 15 wird in die Frage verkehrt: „Habe ich etwa mit Verlangen nach diesem Pascha verlangt, um Fleisch mit euch zu essen?" (30, 22.)

Eines der Fragmente scheint die Annahme zu fordern, daß in dem Ebionitenevangelium die zwölf Apostel als Erzähler aufgetreten sind und Matthäus im besondern als der Verfasser oder Schreiber eingeführt worden ist. An die Worte: „Es trat ein Mann mit Namen Jesus auf, und er war ungefähr dreißig Jahre alt, welcher uns auserwählt hat" (ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς), reiht sich ein Ausspruch des Herrn an: „Ich habe auserwählt den Johannes und den Jakobus . . . und dich, Matthäus (καὶ σὲ Ματθαῖον), habe ich, als du an der Zollstätte saßest, gerufen, und du bist mir gefolgt; ihr also, so will ich, sollt zwölf Apostel sein zum Zeugnisse Israels" (ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ, 30, 13). Dieses Fragment ist es, welches zu der Vermutung berechtigt, daß unter dem Evangelium der Zwölf das Ebionitenevangelium zu verstehen ist. Der volle Titel mag gelautet haben: Εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα oder δεκαδύο ἀποστόλων διὰ Ματθαίου. Die Ebioniten selbst haben laut Epiphanius ihr Evangelium nach Matthäus benannt (ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, 30, 13)[2]. Um so auffälliger sind zwei andere Benennungen, welche Epiphanius gleichfalls den Ebioniten selbst beilegt: (εὐαγγέλιον) κατὰ Ἑβραίους (30, 3) und (εὐαγγέλιον) Ἑβραϊκόν (30, 13). Entweder haben die Ebioniten als Judenchristen selbst „Hebräer" heißen wollen und deshalb auch ihr Evangelium ein

[1] Statt des ἦλθον der früheren Ausgaben hat übrigens G. Dindorf, Epiph. episc. Constant. opera 2, Lipsiae 1860, 108, ἦλθεν geschrieben; vgl. vol. 3, 623.

[2] Den Übergang von der Aufschrift εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα διὰ Ματθαίου zu dem Namen εὐαγγέλιον Ματθαίου können die zwei handschriftlichen Titel der „Didache" veranschaulichen: διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων und διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

„Hebräerevangelium“ oder ein „hebräisches (bei den Hebräern gebräuchliches) Evangelium“ geheißen, oder aber Epiphanius hat hier das Ebionitenevangelium mit dem Hebräerevangelium verwechselt und Bezeichnungen des letzteren auf das erstere übertragen. Ohne Zweifel war das Ebionitenevangelium in griechischer Sprache verfaßt und stand außer allem Zusammenhange mit dem Hebräerevangelium. Die Zeit der Abfassung mag in die zweite Hälfte oder in den Ausgang des 2. Jahrhunderts fallen. Den terminus ante quem bildet die erste Lukashomilie des Origenes.

Zwei ziemlich schlecht erhaltene, zu Straßburg aufbewahrte Papyrusblätter, wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert, bieten in koptischer Sprache ein Gebet Jesu zum Vater nach Analogie des sog. hohenpriesterlichen Gebets Jo 17 und im Anschluß an dasselbe Bruchstücke einer Darstellung des Leidens und der Himmelfahrt Jesu. Jacoby, der Herausgeber, wollte diese Fragmente als Überbleibsel des Ägypterevangeliums (Abs. 4) betrachtet wissen, eine These, die von der Kritik sozusagen einstimmig abgelehnt wurde. Zahn, Schmidt u. a. haben die Fragmente mit guten Gründen dem Ebionitenevangelium zugewiesen, dessen Anwartschaft schon dadurch nahegelegt ist, daß auch hier, ganz ebenso wie im Ebionitenevangelium, alle zwölf Apostel als Erzähler eingeführt oder als Verfasser angegeben werden („wir, die Apostel“).

Revillout glaubt in Gestalt von 16 koptischen Bruchstücken große Massen des Ebionitenevangeliums oder des Evangeliums der Zwölf wiedervereinigt zu haben. Aber das, was er zusammengestellt, ist nicht mit Unrecht ein Phantasiegebäude genannt worden. Abgesehen von jenen Straßburger Fragmenten, dürfte sich in dem Baumaterial nur sehr wenig finden, was als Rest des Evangeliums der Zwölf in Frage kommen kann; weit mehr gehört einem gewissen Gamalielevangelium an, welches aber einer viel späteren Zeit entstammt.

Näheres über das Evangelium der Zwölf und (oder) das Ebionitenevangelium bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 32—38. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 724—742. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 205 f; 2, 1, 625—631. A. Meyer bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 24—27; vgl. 36—38; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 42—47; vgl. 89 f. A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, Leipzig 1911, 166 ff. H. Waitz, Das Evangelium der zwölf Apostel (Ebionitenevangelium): Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 338—348; 14, 1913, 38—64 117—132.

A. Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, Straßburg 1900, 8°. Th. Zahn, Koptische Fragmente eines apokryphen Evangeliums: Neue kirchl. Zeitschr. 11, 1900, 361—370. C. Schmidt in „Göttingische Gel. Anzeigen“ 1900, 481 bis 506. Gegen die Kritik Schmidts wenden sich W. Spiegelberg und A. Jacoby, Zu dem Straßburger Evangelienfragment, eine Antikritik: Sphinx

4, 1901, 171—193. Vgl. noch Jacoby, Zum Straßburger Evangelienfragment: Sphinx 6, 1903, 132—142. — E. Revillout, Les Apocryphes coptes. 1. Les Évangiles des douze Apôtres et de St. Barthélemy, bei Graffin und Nau, Patrologia Orientalis 2, Paris 1907, 117—198. Zur Kritik dieser Edition vgl. A. Baumstark, Les Apocryphes coptes: Revue Biblique, N. S. 3, 1906, 245—265. P. Ladeuze, Apocryphes évangéliques coptes, Pseudo-Gamaliel, Évangile de Barthélemy: Revue d'histoire ecclés. 7, 1906, 245—268.

Rendel Harris veröffentlichte aus einer Handschrift des 8. Jahrhunderts (?) ein syrisches „Evangelium der heiligen zwölf Apostel" nebst Apokalypsen des Johannes, des Simon Petrus und des Jakobus: The Gospel of the twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them, edited from the Syriac ms. with a translation and introduction by J. Rendel Harris, Cambridge 1900, 8°. Diese Schrift, welche nach Angabe des Manuskriptes aus dem Hebräischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sein soll, hat mit dem alten Evangelium der Zwölf nichts zu tun und ist viel jüngeren Datums. Vgl. etwa Nestle in „Theol. Literaturzeitung" Jahrg. 1900, 557—559.

4. Das Ägypterevangelium. — Eines Ägypterevangeliums gedenkt zuerst Klemens von Alexandrien mit den Worten: *ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ* (Strom. 3, 9, 63 u. 13, 93). Derselbe Titel tritt dann alsbald auch bei Origenes auf (Hom. 1 in Luc.: *τὸ ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον*[1], in der Übersetzung des hl. Hieronymus: evangelium secundum Aegyptios), und gleichzeitig erscheint derselbe bei Hippolytus (Philos. 5, 7: *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ*)[2]. Bei Epiphanius heißt die Schrift *Τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* (Haer. 62, 2). *Αἰγύπτιον* ist hier jedenfalls so viel als: bei den Ägyptern gebräuchlich, eine Abkürzung des Namens *κατ' Αἰγυπτίους*[3]. Von dem Namen *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* aber gilt dasselbe, was vorhin von dem Namen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* gesagt wurde. Derselbe stellt ohne Zweifel eine Imitation der Aufschrift *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usf. dar, will jedoch allem Anscheine nach nur das Verbreitungsgebiet des Evangeliums bezeichnen (vgl. Abs. 2). Und wie der Name „Hebräerevangelium" nicht von den Hebräern, so wird auch der Name „Ägypterevangelium" nicht von den Ägyptern ausgegangen sein. Es ist jedoch sehr wohl möglich, daß derselbe auf ägyptischem Boden erwachsen, vielleicht gar von dem alexandrinischen Presbyter Klemens zum ersten Male gebraucht worden ist. Unter den „Ägyptern" wären in diesem Falle christliche Bewohner der Pro-

[1] Siehe den Text bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 627.

[2] Die Anführungen des Titels bei Hieronymus, Comm. in Matth. prol., und Theophylakt, Comm. in Luc. ad 1, 1 ff, sind wahrscheinlich aus der erwähnten Stelle bei Origenes geflossen. Vgl. vorhin S. 518.

[3] Vgl. die auf ein und dasselbe Evangelium, sei es das Ebionitenevangelium, sei es das Hebräerevangelium, gehenden Bezeichnungen *κατὰ Ἑβραίους* und *Ἑβραϊκόν* bei Epiph., Haer. 30, 3 13 (Abs. 3).

vinzen (Aegyptus, Thebais, Libya) im Gegensatze zu den Christen der Hauptstadt zu verstehen[1].

Auch das Ägypterevangelium ist dem Zahne der Zeit erlegen, und über seinen Inhalt ist nur sehr dürftige Kunde zu uns gedrungen. Von Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 9, 63 u. 13, 93) erfahren wir, daß das Evangelium über ein Gespräch des Herrn mit Salome berichtete und daß dieses Gespräch oder dieser Bericht von den Enkratiten dazu benutzt wurde, die Ehe als verwerflich zu erweisen. Hippolytus (Philos. 5, 7) bezeugt, daß die Naassener für ihre Theorien über die Seele (und die Seelenwanderung?) Aussprüche des Ägypterevangeliums ins Feld führten, und Epiphanius (Haer. 62, 2) verdanken wir die Mitteilung, daß die Sabellianer „ihren ganzen Irrtum", insbesondere ihre modalistische Trinitätslehre, auf das Ägypterevangelium stützten.

Das einzige sichere Fragment des Textes ist der Bericht über das Gespräch des Herrn mit Salome (der Gattin des Zebedäus?). Der ursprüngliche Wortlaut ist jedoch aus den wiederholten Anführungen und Andeutungen bei Klemens von Alexandrien (a. a. O. 3, 6, 45 u. 9, 63 64 66 u. 13, 92; Exc. ex Theod. 67) nicht mehr klar zu erkennen. Nach dem Wiederherstellungsversuche Reschs würde der Bericht wie folgt gelautet haben: „Da Salome frug, bis wann

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 612 ff, findet in dem Namen „Ägypterevangelium" nichts weniger als „ein Stück einer sonst völlig unbekannten Urgeschichte der Evangelien". Das Ägypterevangelium sei das von den Heidenchristen Ägyptens gebrauchte Evangelium gewesen und „Ägypterevangelium" sei dasselbe genannt worden im Gegensatze zu dem von den Judenchristen Ägyptens in griechischer Übersetzung gebrauchten Hebräerevangelium. Der Name bezeuge somit, daß es eine Zeit gegeben habe, zu welcher die Heidenchristen Ägyptens außer dem Ägypterevangelium kein anderes Evangelium von gleicher oder gar höherer Autorität kannten. — Ein Stück Geschichte oder eine Probe von Geschichtskonstruktion? Die Namen „Hebräerevangelium" und „Ägypterevangelium" setzen beide die Kenntnis und den Gebrauch der kanonischen Evangelien schon voraus, insofern sie beide auf einer Nachbildung der Ausdrucksweise *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usf. beruhen. Im übrigen besteht zwischen den beiden Namen keinerlei Zusammenhang. Ob es überhaupt eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums gegeben hat, ist sehr fraglich (vgl. Abs. 2). Anzunehmen, daß eine solche Übersetzung früher Eingang in Ägypten gefunden habe als die kanonischen Evangelien, ist geradezu abenteuerlich. — Höchst wahrscheinlich will der Name „Ägypterevangelium" nichts Weiteres besagen, als daß das Evangelium ausschließlich oder vorzugsweise von den Ägyptern gebraucht wurde, und das Auftreten dieses Namens bei Klemens und Origenes empfiehlt es sehr, die Ägypter als die Provinzialen im Gegensatze zu den Alexandrinern aufzufassen. Man erinnere sich der Namen Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner oder der Städter. „Der eine", sagt Sokrates, „stammte aus Oberägypten, der andere aus der Stadt Alexandrien" (*ὁ μὲν ἐκ τῆς ἄνω Αἰγύπτου ἦν, ὁ δὲ ἐκ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως*, Socr., Hist. eccl. 4, 23); „Der eine", schreibt Sozomenus, „wurde Ägypter, der andere als Städter *πολιτικός* genannt, er war nämlich seiner Herkunft nach ein Alexandriner" (*ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δὲ πολιτικὸς ὡς ἀστὸς ὠνομάζετο, ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεύς*, Sozom., Hist. eccl. 3, 14).

der Tod herrschen werde, sagte der Herr: So lange, als ihr Weiber gebärt; denn ich bin gekommen, die Werke des Weibes abzutun. Und Salome sprach zu ihm: So hätte ich also gut daran getan, wenn ich nicht geboren hätte [oder auch: „So habe ich also gut daran getan, daß ich nicht gebar"]? Der Herr aber entgegnete: Iß jede Pflanze, diejenige aber, welche Bitterkeit hat, iß nicht. Da aber Salome frug, wann das erkannt werden würde, wovon er [„sie"?] angefangen hatte (nämlich das Weltende), sprach der Herr: Wenn ihr das Gewand der Scham zertreten habt und wenn die Zwei eins geworden sind und das Männliche mit dem Weiblichen beisammen ist, weder männlich noch weiblich." [1]

Eine Bezugnahme auf dieses merkwürdige Gespräch findet sich auch in dem sog. zweiten Korintherbriefe des römischen Klemens (c. 12, 2). Ob jedoch der Verfasser den Bericht des Ägypterevangeliums benutzt und ob er überhaupt aus einer schriftlichen Quelle schöpft, bleibt zweifelhaft, und um so bedenklicher war es, wenn Hilgenfeld u. a.[2] unter Voraussetzung der Benutzung des Ägypterevangeliums auch noch eine Reihe anderer mehr oder minder auffälliger Zitate des zweiten Klemensbriefes für das Ägypterevangelium in Anspruch nahmen. Mit viel größerer Sicherheit läßt sich eine Verwertung des Ägypterevangeliums in der verlorengegangenen Schrift des Enkratiten Julius Cassianus „Über die Enthaltsamkeit" annehmen. Klemens von Alexandrien sagt ausdrücklich, daß Cassianus sich auf das Gespräch des Herrn mit Salome berief (Strom. 3, 13, 91 92), und Klemens scheint auch vorauszusetzen, daß Cassianus seine Kenntnis dieses Gespräches dem Ägypterevangelium entnahm (3, 13, 92 93). Auch die Valentinianer müssen das Evangelium gebraucht und speziell das Gespräch mit Salome sich zunutze gemacht haben (Clem. Al., Exc. ex Theod. 67).

Einen klaren Einblick in die Gedankenwelt des Evangeliums gewähren die Zeugnisse des Altertums nicht. Den häretischen Charakter desselben verbürgt die Reihe seiner Freunde, Enkratiten, Valentinianer, Naassener, Sabellianer. Bezeichnend ist auch die Antwort des Herrn an Salome, das Ende der Welt werde eintreten, *ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ.* „In den letzten Worten spricht die pythagoreische Schule, welche die Eins und die Zwei, das Männliche und das Weibliche, in ihrer Kategorientafel hatte und die Grundanschauung, welche die

[1] Siehe den Rekonstruktionsversuch bei Resch: Agrapha[2], Leipzig 1906, 252 f. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 2, 634, gibt dem Gespräche eine etwas abweichende Fassung.

[2] Auch Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 38 ff; v. Schubert bei Hennecke 252.

Naturerklärung trägt, auch zur Basis für die Erklärung der sittlichen Welt machte." [1]

Entstanden ist das Evangelium höchst wahrscheinlich in Ägypten, vermutlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts.

M. Schneckenburger, Über das Evangelium der Ägypter. Ein historisch-kritischer Versuch, Bern 1834, 8°. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2. Lipsiae 1884, 42—48. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 628—642. D. Völter, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium? Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelienfragments. Tübingen 1893, 8°. (Völter vermutet, das Ägypterevangelium sei eine spätere Überarbeitung des Petrusevangeliums, und das 1892 von Bouriant herausgegebene Evangelienfragment gehöre nicht dem Petrusevangelium, sondern dem Ägypterevangelium an; vgl. Abs. 5.) Vgl. Völter, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium? Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 6, 1905, 368—372. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 21—23; Ders., Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 38—42.

5. Das Petrusevangelium. — Auch das Petrusevangelium war bis zum Herbst 1892 nur aus einigen Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannt. Die reichsten und wichtigsten Nachrichten bot das von Eusebius (Hist. eccl. 6, 12, 3—6) aufbewahrte Bruchstück eines Schreibens des Bischofs Serapion von Antiochien (um 200) an die Christengemeinde zu Rhossus oder Rhosus (an der syrischen Küste, nicht weit von Antiochien). Auf einer Visitationsreise hatte Serapion zu Rhossus Christen getroffen, welche ein pseudo-petrinisches Evangelium (*ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον*) lasen und wegen ihrer Vorliebe für dieses Buch von andern Christen zu Rhossus zur Rede gestellt wurden. Um sein Urteil über das Buch befragt, erklärte der Bischof: „Wenn nur dies es ist, was euch Verdruß bereitet, so mag es gelesen werden." Er hatte vorausgesetzt, daß die Freunde des Buches, an deren Spitze ein gewisser Marcianus stand, rechtgläubige Christen seien, und es deshalb nicht für nötig gehalten, das Buch näher zu prüfen. Später erfuhr er, daß Marcianus und seine Anhänger im geheimen einer häretischen Denkweise huldigten, und schöpfte nun auch gegen das Petrusevangelium Verdacht. Er fand das Buch in den Händen einer christlichen Sekte zu Antiochien, deren Mitglieder von den Katholiken „Doketen" geheißen wurden, und überzeugte sich durch eigene Einsichtnahme, daß dasselbe im allgemeinen der rechten

[1] G. Esser, Die neuaufgefundenen „Sprüche Jesu", in „Katholik" 1898, 1, 143. Esser fügt bei: „Damit ist über den Charakter dieses Evangeliums entschieden, und alle künstlichen Argumentationen Harnacks für die frühere kanonische Geltung, für die dem Matthäus und Lukas blutsverwandte Art desselben helfen nicht über die Tatsache hinweg, daß dieses Evangelium die pythagoreische Systoichienlehre in den Mund Jesu legte. Und ein Evangelium, welches solch sonderbare Weltweisheit vorträgt, soll ein ‚wirkliches, selbständiges Evangelium gewesen sein und früher kanonisches Ansehen' gehabt haben!"

Lehre des Erlösers entspreche, aber einige Zusätze (προσλεσταλμένα) aufweise, welche die Anschauungen der Doketen begünstigten. Jetzt widerrief er in dem von Eusebius exzerpierten Schreiben seine frühere Erklärung, um die Lektüre des Petrusevangeliums zu verbieten[1].

Neue Aufschlüsse über dieses Evangelium brachte eine Handschrift, welche im Winter 1886/1887 aus einem christlichen Grabe zu Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, ans Licht gezogen und 1892 durch den Entdecker Bouriant herausgegeben wurde. Dieselbe gehört wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert an[2], besteht aus 33 Pergamentblättern und enthält ein Fragment des Petrusevangeliums (S. 2—10), ein Fragment der Petrusapokalypse (S. 13—19) und bedeutende Stücke des griechischen Henochbuches (S. 21—66). Das erstgenannte Fragment umfaßt den Hauptteil der Leidensgeschichte des Herrn und die sehr ausführlich erzählte und mit recht sonderbaren Wundereignissen ausgeschmückte Auferstehungsgeschichte. Es beginnt mit den Worten: „Von den Juden aber wusch keiner sich die Hände, auch Herodes nicht, noch einer seiner Richter.“ Offenbar war vorher erzählt worden, Pilatus habe durch Händewaschen die Verantwortung für die blutige Entscheidung abgelehnt. Der Schluß lautet: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen fort an das Meer, und bei uns war Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr“ . . . Dieser verstümmelte Satz bildete aller Wahrscheinlichkeit nach den Eingang eines Berichtes über eine Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth.

Wenngleich das Fragment weder Überschrift noch Unterschrift hat, so gibt es sich doch ziemlich deutlich als Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift zu erkennen. An der angeführten Stelle: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder“ (V. 60 nach der von Harnack eingeführten Versabteilung) muß doch wohl „Simon Petrus“ sich als den Verfasser der Schrift bezeichnen wollen. Auch vorher schon spricht der Erzähler von sich in der ersten Person: „Ich aber mit meinen Gefährten“ (V. 26), und das „Ich“ tritt hier als so selbstverständlich in den Gang der Ereignisse hinein, daß mit Bestimmtheit vorauszusetzen ist, es sei früher bereits eine bestimmte Persönlichkeit, Simon Petrus, als Berichterstatter namhaft gemacht worden. Wenn gegen Ende einmal alle Apostel redend eingeführt

[1] Es war ein Mißverständnis, wenn man die Worte Serapions dahin auslegte, das Petrusevangelium sei beim Gottesdienste der katholischen Gemeinde zu Rhossus neben den kanonischen Evangelien oder gar statt derselben gebraucht worden. Die Leser des Evangeliums werden vielmehr unzweideutig als eine häretisch gesinnte Minderheit gekennzeichnet. Näheres bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 742 ff; vgl. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Erlangen 1893, 2 ff 76 f.

[2] Vgl. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893, 13 f.

werden: „Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn“ (V. 59), so darf dies nicht befremden, insofern „Wir“ gleichbedeutend ist mit „Ich mit meinen Gefährten“. Es ist demnach hinreichender Grund zu der Vermutung vorhanden, das Fragment stelle den Rest eines Evangeliums dar, welches den Namen Petrus an der Stirne trug. Dieses Evangelium weiterhin mit dem von Serapion verbotenen Petrusevangelium zu identifizieren, liegt um so näher oder ist um so mehr geboten, als die dogmatische Färbung des Fragmentes dem Urteile Serapions durchaus entspricht. Das Petrusevangelium leistete dem Doketismus Vorschub, und ein gewisses Maß doketischer Geistesrichtung verrät auch das Fragment. Wenn gelegentlich der Anheftung des Herrn an das Kreuz bemerkt wird: „Er aber schwieg, wie einer, welcher gar keinen Schmerz empfindet“ (*ὡς μηδένα*[1] *πόνον ἔχων*, V. 10), so soll jedenfalls das Leiden des Herrn zu einem bloßen Scheinleiden gestempelt werden. Und wenn über den letzten Augenblick des Gekreuzigten berichtet wird: „Und der Herr schrie auf und sprach: Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen. Und da er es gesagt, ward er aufgenommen“ (*ἀνελήφθη*, V. 19), so scheint auch durch diese freilich dunkle und mehrdeutige Redeweise eine doketisch-gnostische Christologie hindurchzuklingen[2]. Es ist denn auch schon sehr bald fast ungeteilte Einstimmigkeit darüber erzielt worden, daß das Fragment dem Petrusevangelium Serapions zuzuweisen sei[3].

Über den Wert und die Bedeutung des Evangeliums bzw. des Fragmentes sind die Urteile der Forscher anfangs weit auseinandergegangen. Nach den einen sollte hier eine den kanonischen Evangelien mehr oder weniger selbständig an die Seite tretende, aus dem „noch frei flutenden Strome der evangelischen Überlieferung“ geschöpfte Darstellung vorliegen (Harnack u. a.), nach den andern eine spätere, im Dienste bestimmter Sondertendenzen stehende Verarbeitung des Stoffes der kanonischen Evangelien (Robinson, Zahn, v. Schubert u. a.). Die letztere Auffassung hat in der Folge immer allseitigere Zustimmung gefunden. Eine unbefangene Vergleichung des Fragmentes mit den parallelen Abschnitten der kanonischen Evangelien läßt über den sekundären Charakter des Petrusevangeliums keinen Zweifel. „Simon Petrus“ ist ein Epigone, welcher auf den Schultern der Evangelisten steht. Alle vier Evangelien hat er gebraucht bzw. mißbraucht[4]; ab-

[1] Das handschriftliche *μηδέν* wird in *μηδένα* abzuändern sein. Vgl. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893, 19 43.

[2] Näheres über die zweite Stelle (V. 19) bei v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin 1893, 40—48.

[3] Über die eigentümliche Ansicht Völters s. Abs. 4, S. 524.

[4] Der Beweis ist am eingehendsten von v. Schubert in der vorhin genannten Schrift sowie neuerdings von Stocks in „Neue kirchl. Zeitschr.“ 13, 1902, 276 ff, erbracht worden. Treffend sagt Stülcken: „Das Petrusevangelium, soweit es uns

wechselnd hat er bald diesem, bald jenem einzelne Züge entlehnt, und durch den Namen des Apostelfürsten hat er seine Quellen in den Schatten stellen wollen. Von besonderem Interesse ist die Wahrnehmung, daß das Fragment (V. 26—27) auch eine Parallele zu dem Schlusse des Markusevangeliums (16, 10) bietet und V. 60 auch Kenntnis des letzten Kapitels des Johannesevangeliums bekundet. In sehr auffälliger Weise macht sich im Verlaufe der Erzählung das Bestreben geltend, alle Schuld an dem Leiden und Sterben des Herrn einzig und allein den Juden aufzubürden. Als der oberste Richter Jesu und der eigentliche Machthaber in Jerusalem wird König Herodes eingeführt; er gibt auch den Befehl zur Kreuzigung des Herrn, während Pilatus gegen das Urteil des jüdischen Richterkollegiums protestiert (V. 1—2). Joseph von Arimathäa ist „der Freund des Pilatus und des Herrn" (V. 3), und auf Bitten Josephs bemüht sich Pilatus bei Herodes um Herausgabe des Leichnams Jesu (V. 4)[1].

Allem Anscheine nach ist das Petrusevangelium um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Antiochien in doketisch-gnostischen Kreisen entstanden. Mit Unrecht hat man schon in den Schriften Justins des Märtyrers Spuren des Petrusevangeliums finden wollen und mit Rücksicht hierauf die Entstehung desselben in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts verlegt. Unter den bei Justinus erwähnten „Denkwürdigkeiten des Petrus" (*ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ*. nach dem Zusammenhange *Πέτρου*, Dial. c. Tryph. 106) ist nicht das Petrusevangelium, sondern das kanonische Markusevangelium zu verstehen. Und das Zusammentreffen Justins (Apol. 1, 35) mit dem Fragment (V. 7) in unrichtiger Auffassung der Worte Jo 19, 13 braucht durchaus nicht auf eine Abhängigkeit des einen Autors von dem andern zurückgeführt zu werden[2]. Eusebius hat das Petrusevangelium zu

---

vorliegt, ist im wesentlichen eine von bestimmten Interessen beeinflußte freie Überarbeitung unserer vier Evangelien" (bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 29). Harnack wiederholt mit Vorliebe die Vermutung, die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53 bis 8, 11 sei aus dem Petrusevangelium in das kanonische Johannesevangelium eingedrungen (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 12; 2, 1, 474 A. 6, 624 A. 3). Indessen hat Harnack selbst dieser Vermutung auch schon das Urteil gesprochen, indem er betonte, die Menge der Hypothesen über das Petrusevangelium stehe „in umgekehrtem Verhältnis zu dem, was wir über es wissen" (ebd. 1, 10). Wir wissen nämlich auch nicht und wir sind nicht einmal berechtigt zu mutmaßen, daß das Petrusevangelium die Perikope von der Ehebrecherin überhaupt nur enthalten hat.

[1] In der Tendenz, die römische Obrigkeit in einem Christus und den Christen freundlichen Licht erscheinen zu lassen, berührt sich das Petrusevangelium mit der sog. Pilatus-Literatur (vgl. Abs. 10); s. v. Schubert a. a. O. 175 ff.

[2] Justin berichtet: „Sie setzten ihn zum Spott auf einen Richterstuhl, *ἐπὶ βήματος*, und sprachen: Richte uns!" (Apol. 1. 35.) Das Fragment sagt: „Sie setzten ihn auf einen Richterstuhl, *ἐπὶ καθέδραν κρίσεως*, indem sie sprachen: Richte gerecht,

den apokryphen Schriften gezählt, welche von keinem rechtgläubigen Kirchenschriftsteller einer Erwähnung gewürdigt worden seien und sich deutlich als häretische Erdichtungen (ἀναπλάσματα) zu erkennen gäben (Hist. eccl. 3, 25, 6—7; vgl. 3, 3, 2).

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über das Petrusevangelium sind zusammengestellt bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 39—41. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 742—751.

Der Inhalt der zu Akhmim entdeckten, jetzt im Museum zu Gizeh befindlichen Handschrift ward zuerst herausgegeben von U. Bouriant in „Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire", 9, fasc. 1, Paris 1892, 91—147: „Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits attribués à St. Pierre". Im folgenden Jahre erschien ebd. 9, fasc. 3, Paris 1893, ein Faksimile der ganzen Handschrift: Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à St. Pierre, avec introduction de M. A. Lods. Vgl. A. Lods, L'évangile et l'apocalypse de Pierre, publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch, Paris 1893, 12°. Gleich nachher veröffentlichte O. v. Gebhardt ein Faksimile der die Petrusfragmente enthaltenden Seiten der Handschrift: Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizeh in Lichtdruck herausgegeben von O. v. G., Leipzig 1893, 4°. Rezensionen des Textes der beiden Fragmente oder des Evangelienfragmentes sind auch den noch zu nennenden Bearbeitungen der Fragmente von Robinson und James, Harnack, Zahn, v. Schubert u. a. beigegeben. Beachtenswerte Konjekturen zu beiden Fragmenten gibt E. Piccolomini, Sul testo dei frammenti dell' Evangelio e dell' Apocalissi del Pseudo Pietro: Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Estratto dal vol. 8, fasc. 8, Roma 1899, 8°. Eine Zusammenstellung und Übersetzung der Reste des Petrusevangeliums auch bei Preuschen, Antilegomena², Gießen 1905, 15 ff; vgl. 145 ff. Eine Übersetzung und Erläuterung von A. Stülcken bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 27 ff; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 72 ff.

Über „die literarische Hochflut", welche alsbald über die Petrusfragmente, insbesondere das Evangelienfragment, hereinbrach, berichtet eingehender H. Lüdemann in „Theol. Jahresbericht", herausgegeben von H. Holtzmann, 12, 1892, 171—173; 13, 1893, 171—181; 14, 1894, 185 f. Vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, Freib. i. Br. 1900, 127 ff. Die wichtigsten Schriften sind folgende: J. A. Robinson and M. Rh. James, The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter. Two lectures on the newly recovered fragments together with the Greek texts, London 1892, 8°; 2. ed. 1892. A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus: Texte und Unter-

König Israels!" (V. 7.) Es wird beiderseits eine alte Sage bezeugt, welche unrichtiger Auffassung der Worte ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος Jo 19, 13 („er setzte ihn", statt „er setzte sich") ihre Entstehung verdankte und welche in Is 58, 2 (Septuaginta) („sie fordern von mir jetzt gerechtes Gericht und begehren sich Gott zu nahen") eine Stütze zu finden schien. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Petrus 42—45 66—70.

suchungen usf. 9, 2. Leipzig 1893; 2. Ausg. 1893. Funk, Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus: Theol. Quartalschrift 75, 1893, 255—288. Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht, Erlangen 1893, 8°. J. Kunze, Das neu aufgefundene Bruchstück des sog. Petrusevangeliums übersetzt und beurteilt, Leipzig 1893, 8°. H. v. Soden, Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 3, 1893, 52—92. A. Hilgenfeld, Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1893, 1, 439—454; vgl. 2, 160. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments (mit einer synoptischen Tabelle als Ergänzungsheft), Berlin 1893, 8°. A. Sabatier, L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques, Paris 1893, 8°. J. B. Semeria, L'évangile de Pierre: Revue Biblique 3, 1894, 522—560. A. C. McGifferd, The Gospel of Peter: Papers of the American Society of Church History 6, New York 1894, 99—130. E. Koch, Das Petrusevangelium und unsere kanonischen Evangelien: Kirchliche Monatsschrift 15, 1896, 311—338. W. Mallinckrodt, De inhoud en de aard van het Pseudo-Petrus-Evangelie: Geloof en Vrijheid 1896, 33—109. V. H. Stanton, The ‚Gospel of Peter', its early history and character considered in relation to the history of the recognition in the Church of the Canonical Gospels: The Journ. of Theological Studies 2, 1901, 1—25. H. Stocks, Zum Petrusevangelium: Neue kirchl. Zeitschr. 13, 1902, 276 bis 314; 14, 1903, 515—542. H. Usener, Eine Spur des Petrusevangeliums [aus späterer Zeit]: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 353—358. C. H. Turner, The Gospel of Peter: The Journ. of Theol. Studies 14, 1913, 161—195. Stocks, Quellen zur Rekonstruktion des Petrusevangeliums: Zeitschr. f. Kirchengesch. 34, 1913, 1—57.

6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. — Ein Matthiasevangelium (*κατὰ Ματθίαν εὐαγγέλιον*) tritt zuerst an der oft genannten Stelle bei Origenes (Hom. 1 in Luc.) unter den von unbefugter Hand verfaßten Evangelien auf. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) kennzeichnet dasselbe als häretisches Machwerk und stellt es auf gleiche Stufe mit dem Petrusevangelium. Über seinen Inhalt schweigen die beiden Gewährsmänner.

Vermutlich ist unter diesem Matthiasevangelium dieselbe Schrift verstanden, welche Klemens von Alexandrien zu wiederholten Malen unter dem Namen „Matthiasüberlieferungen" einführt (*Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι*, Strom. 2, 9, 45; *λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι*, 3, 4, 26; *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι*, 7, 13, 82)[1]. Die hier von Klemens angezogenen Sätze weisen freilich nicht darauf hin, daß die „Überlieferungen" den Charakter eines Evangeliums trugen. Anderswo jedoch (a. a. O. 4, 6, 35) gibt Klemens zu der Vermutung Anlaß, daß die Überlieferungen auch evangelischen Stoff, nämlich einen Parallelbericht

[1] Für die Identität des Matthiasevangeliums und der Matthiasüberlieferungen ist Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 751 ff, eingetreten. Dagegen hat Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 595 ff, zwei verschiedene Schriften angenommen.

zu Lk 19, 1--10 (in welchem der Oberzöllner nicht „Zacchäus", sondern „Matthias" hieß), enthalten haben. Dazu kommt, daß laut Klemens (Strom. 7, 17, 108) die Basilidianer die Ansicht des Matthias für sich geltend machten, d. h. auf die Matthiasüberlieferungen sich beriefen, und laut Hippolytus (Philos. 7, 20) Basilides und sein Sohn Isidor und „ihr ganzer Chor" Geheimlehren (*λόγους ἀποκρύφους*) zu besitzen vorgaben, welche Matthias in privatem Unterrichte vom Herrn empfangen habe. Es sind also wahrscheinlich Geheimlehren des Herrn in den Überlieferungen niedergelegt gewesen, und unter dieser Voraussetzung würde die Bezeichnung „Evangelium" nicht mehr befremden dürfen. Die Abfassung der Überlieferungen oder des Evangeliums dürfte nach dem Gesagten noch in den ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien, oder doch in Ägypten, in gnostischen Kreisen erfolgt sein.

Nahe verwandter Herkunft und zugleich auch ähnlichen Inhaltes scheint das Philippusevangelium gewesen zu sein. Sein Name taucht zuerst bei Epiphanius (Haer. 26, 13) auf, wo von einer gnostischen Sekte in Ägypten, den „Gnostikern", berichtet wird: *προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅτι φησίν* . . . folgt eine angebliche Offenbarung des Herrn an Philippus. Allem Anscheine nach hat aber auch die ophitische „Pistis Sophia" aus dem 3. Jahrhundert (§ 27, 5) das Philippusevangelium im Auge, wenn sie den Apostel Philippus im Auftrage des Herrn Geheimlehren niederschreiben läßt, welche der Herr in seinem Verkehre mit den Jüngern nach der Auferstehung vorgetragen haben soll[1].

Die gleiche Rolle weist die „Pistis Sophia" den Aposteln Thomas und Matthäus zu: Philippus, Thomas und Matthäus seien die drei Zeugen (nach Dt 19, 15), welche der Herr selbst mit der Aufzeichnung alles dessen betraut habe, was er nach der Auferstehung redete und tat[2]. Nach einer scharfsinnigen Vermutung Zahns ist der Name „Matthäus", welchen der überlieferte Text bietet, abzuändern in „Matthias", weil eine Bezugnahme auf die unter den Namen Philippus, Thomas und Matthias umlaufenden apokryphen Evangelien vorliege[3]. Diese drei Apostel würden als die nachgeborenen Evangelisten der Gnostiker bezeichnet werden.

Daß auch das Thomasevangelium gnostischen Ursprungs war, wird durch die Umgebung, in welcher uns die frühesten Spuren desselben entgegentreten, wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht. Das

[1] Siehe die Ausgabe des koptischen Textes der „Pistis Sophia" von Schwartze bzw. Petermann, Berlin 1851, 32 69 ff 73, oder die deutsche Übersetzung von Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, Leipzig 1905, 19 44 ff 47.

[2] Bei Schwartze bzw. Petermann a. a. O. 70 f; bei Schmidt a. a. O. 44 f.

[3] Siehe Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 758 f. — Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 597 f, lehnt Zahns Vermutung ab.

älteste ausdrückliche Zeugnis für sein Vorhandensein ist ein Zitat in einer von Hippolytus als Quelle benutzten und nach seiner Angabe aus den Kreisen der Naassener hervorgegangenen ketzerischen Schrift (ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ, Philos. 5, 7). Bei Origenes wird das Thomasevangelium unter den von unberufener Seite geschriebenen Evangelien aufgeführt (τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, Hom. 1 in Luc.). Irenäus endlich (Adv. haer. 1, 20, 1) teilt aus einem von den Marcianern gebrauchten apokryphen Buche eine Erzählung über den Jesusknaben mit, welche in dem heute noch vorliegenden Thomasevangelium (cc. 6 und 14 der längeren griechischen Rezension) wiederkehrt[1].

Es hat sich nämlich in verschiedenen Rezensionen und Versionen, griechisch, lateinisch, syrisch, slavisch, ein Thomasevangelium erhalten, welches die Kindheitsgeschichte des Herrn zur Darstellung bringen will. Die längere und wohl auch ältere der beiden griechischen Fassungen ist in der Ausgabe Tischendorfs überschrieben: Θωμᾶ Ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου. Dieselbe stellt sich als eine Zuschrift an die Heidenchristen dar (πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς, c. 1) und erzählt eine Reihe von Wundertaten, welche das göttliche Kind von seinem fünften bis zu seinem zwölften Lebensjahre verrichtet haben soll. Der biblische Bericht über den zwölfjährigen Knaben im Tempel (Lk 2, 41—52) bildet den Schluß (c. 19). Die voraufgehenden Wunderberichte beruhen auf freier Erfindung und lassen den Helden der Erzählung in einem durchaus unbiblischen Lichte erscheinen. Als fünfjähriges Kind spielt Jesus an dem Ufer eines Baches, leitet das schmutzige Wasser in Grübchen ab und läßt dasselbe mit einem einzigen Worte rein werden. Am Sabbate bildet er aus Lehm zwölf Vöglein, und über die Schändung des Sabbats zur Rede gestellt, läßt er diese Vöglein davonfliegen (c. 2). Einen Knaben läßt er verdorren, weil derselbe sein Spiel gestört (c. 3), einen andern Knaben läßt er sterben, weil derselbe ihn an die Schulter gestoßen (c. 4). Die Leute ersuchen Joseph, seinen Sohn zu lehren, daß er segne und nicht fluche (c. 4), und Joseph „nahm ihn beim Ohr und zupfte ihn gar sehr" (c. 5). Im Verlaufe tritt der Wundertäter denn auch wiederholt als Segensspender auf, indem er insbesondere Tote ins Leben zurückruft. Aber auch hier scheint er mehr aus Laune als aus menschenfreundlicher Gesinnung zu handeln. Und so abstoßend der Inhalt des Buches ist, so trivial ist der Stil und so platt ist die Sprache.

Dieses Buch deckt sich nun jedenfalls nicht mit dem von Hippolytus und Origenes und vielleicht auch schon von Irenäus bezeugten

[1] Dagegen erscheint die Annahme Zahns a. a. O. 2, 771 f, daß schon Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 88) Kenntnis des Thomasevangeliums (c. 13 der längeren griechischen Rezension) verrate, nicht hinlänglich begründet.

Thomasevangelium. Das bei Hippolytus angeführte Zitat kommt in demselben nicht vor, und spezifisch-gnostische Lehranschauungen lassen sich gleichfalls nicht nachweisen. Wohl aber scheint das vorliegende Buch eine verkürzte und purifizierte Gestalt des ursprünglichen Thomasevangeliums darzubieten. Schon die erwähnte Mitteilung des hl. Irenäus beweist, daß der Stoff des Buches wenigstens teilweise in das höchste Altertum zurückreicht. Nach dem dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen, wahrscheinlich aber im 5. Jahrhundert entstandenen stichometrischen Verzeichnisse der kanonischen Schriften zählte das Thomasevangelium 1300 Stichen (Zeilen)[1], ein Umfang, welchen auch die längere griechische Rezension bei weitem nicht erreicht. Und in der unter dem Namen des hl. Athanasius gehenden, etwa dem 6. Jahrhundert angehörenden „Synopsis scripturae sacrae" wird das Thomasevangelium zu den Antilegomena des Neuen Testamentes gerechnet, welche man von orthodoxer Seite einer Revision unterzogen und auszüglich von neuem bearbeitet habe[2]. In ihrer ursprünglichen Gestalt scheint die Schrift fast nur von Häretikern gebraucht worden zu sein. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) verweist sie ohne weiteres unter die häretischen Machwerke[3].

Über das Matthiasevangelium bzw. die Matthiasüberlieferungen siehe Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 49 f. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 751—761. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 17 f; 2, 1, 595—598. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 40 167; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 90 f 238 f.

Über das Philippusevangelium s. Zahn a. a. O. 2, 761—768. Harnack a. a. O. 1, 14 f; 2, 1, 592 f. Vgl. auch Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 6, Leipzig 1900, 24—27.

Die längere der beiden griechischen Rezensionen des Thomasevangeliums ist vollständig zuerst herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden von J. A. Mingarelli in „Nuova Raccolta d' opuscoli scientifici e filologici", 12, Venezia 1764, 73—155, nach einem Cod. S. Salvat. Bononiensis saec. XV. J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, 275—315 (vgl. Proleg. LXXIII—XCI), konnte mit Hilfe eines Cod. Dresdensis saec. XVI die Ausgabe wie die Übersetzung Mingarellis wesentlich berichtigen. Auf den genannten beiden Handschriften und zwei weiteren Handschriftenfragmenten beruht auch der Text bei C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. 2, Lipsiae 1876, 140—157 (vgl. Proleg. XXXVI ff). Über einen noch nicht verwerteten Cod. Vatopaed. saec. XIV vel XV s. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. Ergänzungsheft, Braunschweig 1890. 24. Auf die längere Rezension läßt v. Tischendorf a. a. O. 158—163 eine kürzere griechische Rezension folgen, nach einem Cod. Sinait. saec. XIV vel

[1] Siehe den Text des Verzeichnisses bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 300; vgl. 769.

[2] Siehe den Text der Synopse bei Zahn a. a. O. 2, 317; vgl. 304.

[3] Vgl. auch Cyrillus von Jerusalem (Catech. 4, 36; 6, 31), Chrysostomus (Hom. 17, al. 16 in Ioan. c. 3, bei Migne, PP. Gr. 59, 110) u. a.

XV, und S. 164—180 einen lateinischen „Tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam", nach einem Cod. Vatic. Über einen Cod. palimps. Vindob. saec. fere V dieses lateinischen Textes berichtet v. Tischendorf a. a. O. Proleg. XLIV bis XLVI. Eine syrische Rezension, welche wohl jedenfalls auf ein griechisches Original zurückgeht, aber von den gedruckten griechischen Texten bedeutend abweicht, veröffentlichte und übersetzte W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, London 1865, 11—16 des syrischen, 6—11 des englischen Textes, nach einem Cod. Mus. Britann. saec. VI. Wright überschreibt seine Übersetzung: The Gospel of Thomas the Israelite, or, the history of the childhood of our Lord. In dem syrischen Manuskript lautet die Aufschrift (und ebenso die Unterschrift) einfach: „Die Kindheit unseres Herrn Jesus." Über eine zweite Handschrift des syrischen Textes siehe Duensing in „Theol. Literaturzeitung" 1911, 637. Über slavische Texte des Thomasevangeliums s. N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 910. Das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander bedarf noch sehr der näheren Klarstellung. — Deutsche Übersetzungen der längeren griechischen Rezension (nach der Ausgabe Thilos) bei K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen 1, Stuttgart 1841, 57 bis 84; (nach der Ausgabe Tischendorfs) bei A. Meyer in Henneckes „Neutestamentl. Apokryphen", Tübingen 1904, 63—73, und Henneckes „Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen", Tüb. 1904, 132—142. Eine englische Übersetzung der beiden griechischen, des lateinischen und des syrischen Textes (nach den Ausgaben Tischendorfs und Wrights) bei B. H. Cowper, The Apocryphal Gospels, 4. ed., London 1874, 128—169 448—456. — Vgl. Zahn a. a. O. 2, 768—773. Harnack a. a. O. 1, 15—17; 2, 1, 593—595. L. Conrady, Das Thomasevangelium, ein wissenschaftlicher Versuch: Theol. Studien und Kritiken 76, 1903, 377—459. Fälschlich schreibt Conrady das Thomasevangelium bzw. die Urgestalt desselben dem Verfasser des Protevangelium Jacobi (Abs. 7) zu. Die Erzählung des Thomasevangeliums über das wunderbare Wissen, welches das göttliche Kind beim Elementarunterrichte bekundet habe (cc. 6 und 14 der längeren griechischen Rezension, vgl. Iren., Adv. haer. 1, 20, 1), hat E. Kuhn als Nachbildung einer buddhistischen Legende erweisen wollen; s. Gurupūjākaumudī, Festgabe, zum 50jährigen Doktorjubiläum A. Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern, Leipzig 1896, 116—119. Doch erheben sich gegen diese Annahme die schwersten Bedenken; s. v. Dobschütz in „Theol. Literaturzeitung" 1896, 442—446.

7. Das Protevangelium Jacobi. — Einen viel günstigeren Eindruck macht das sog. Protevangelium Jacobi. Die Sprache ist ungleich reiner, der ganze Ton der Erzählung edler, der Inhalt anziehender und bedeutungsvoller. In der handschriftlich überlieferten Gestalt will diese Schrift das Leben der allerseligsten Jungfrau bis zum bethlehemitischen Kindermorde schildern. Die Eltern Mariens, welche hier zum erstenmal die Namen Joachim und Anna führen, waren mit Glücksgütern reich gesegnet, seufzten jedoch unter der Schmach der Kinderlosigkeit (c. 1—3). Durch einen Engel des Herrn wird ihnen die Erhörung ihres Gebetes um Nachkommenschaft angekündigt (4, 1—2), und Anna gelobt sofort, das verheißene Kind dem Herrn als Weihegeschenk aufzuopfern (4, 1). Schon bald nach der Geburt wird das Mädchen in ein Hausheiligtum verbracht, zu

welchem nur die unbefleckten Töchter der Hebräer Zutritt erhalten (6, 1). Nach vollendetem dritten Jahre wird dasselbe dem Tempel übergeben (7, 2), wo es wie eine Taube aufgezogen wird und seine Nahrung aus der Hand eines Engels empfängt (8, 1). Im Alter von zwölf Jahren endlich wird Maria auf himmlische Weisung hin Joseph, einem Witwer und Greis, zur Behütung anvertraut (c. 8—9). Es folgen die biblischen Szenen der Verkündigung Mariä, der Aufklärung und Beruhigung Josephs, der Geburt des Herrn, der Ankunft der Magier und der Ermordung der bethlehemitischen Kinder, alle mannigfach ausgeschmückt und erweitert. Von dem Verdachte ehelichen Umganges müssen Joseph und Maria sich dadurch reinigen, daß sie das Fluchwasser des Herrn trinken (c. 16; vgl. Num. 5, 18). Die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt des Herrn wird mittels Hebammenkunst festgestellt (c. 20). Aus Anlaß des Kindermordes wird auch Johannes der Täufer verfolgt und sein Vater Zacharias auf Befehl des Herodes getötet (c. 22—24).

Das Selbstzeugnis der Schrift über ihre Herkunft lautet: „Ich aber, Jakobus, welcher diese Geschichte (*ἱστορίαν*) in Jerusalem schrieb, zog mich, als beim Tode des Herodes Unruhen entstanden, in die Wüste zurück, bis die Unruhen in Jerusalem ein Ende genommen hatten, Gott den Herrn preisend, welcher mir die Gabe und die Weisheit verlieh, diese Geschichte (*ἱστορίαν*) zu schreiben“ (25, 1). Wie sie hier vom Verfasser selbst *ἱστορία* genannt wird, so ist die Schrift auch in den Manuskripten *ἱστορία* oder *διήγησις καὶ ἱστορία* oder *διήγησις* u. dgl. betitelt. Erst der französische Humanist G. Postel (gest. 1581), welcher eine griechische Handschrift aus dem Oriente brachte und eine lateinische Übersetzung fertigte, hat, angeblich nach dem Vorgang orientalischer Christen, dem Buche den Namen „*πρωτευαγγέλιον*, h. e. primum evangelium“ gegeben. Und insofern das Buch zum Teil evangelischen Stoff in neuer Bearbeitung bietet und zum Teil den Schleier der evangelischen Vorgeschichte lüften will, erscheint die Bezeichnung „Evangelium“ und speziell „Vorevangelium“ als nicht unzutreffend.

Der Verfasser will, wie gesagt, Jakobus heißen und ohne Zweifel der berühmteste Träger dieses Namens sein, Jakobus der Jüngere, der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem. Der Wert oder Unwert dieser Selbstbezeichnung bedarf keiner weiteren Beleuchtung. In der vorliegenden Form kann das Buch überhaupt nicht als Werk eines und desselben Verfassers gelten. Kleinere Unebenheiten und Sprünge der Erzählung mögen auf die Mangelhaftigkeit der Textüberlieferung zurückgeführt werden können. In dem Berichte über die Geburt des Herrn aber (18, 2; 19, 1 2) tritt plötzlich und ohne jede Vermittlung Joseph in der ersten Person redend auf („ich aber, Joseph“ usw.), ein Umstand, welcher auf Entlehnung des fraglichen Abschnittes

aus einer angeblich von Joseph verfaßten Grundschrift hindeutet. Äußere Gründe, den Zitaten der alten Kirchenschriftsteller entnommen, legen die Annahme nahe, daß der Bericht über die Verfolgung Johannes des Täufers und die Ermordung seines Vaters Zacharias (c. 22 bis 24) erst in späterer Zeit in das Protevangelium eingefügt worden ist[1].

Der erste, welcher das Buch bzw. den Kern und Grundstock des Buches (c. 1 bis 18, 1) mit Namen anführt, ist Origenes. Er meint die Annahme, die Brüder Jesu (Mt 13, 55) seien Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen, entweder auf das Petrusevangelium oder aber auf „das Buch des Jakobus" (ἡ βίβλος Ἰακώβου) zurückführen zu sollen (Orig., Comm. in Matth. t. 10, 17). In der Tat ist von solchen Söhnen Josephs in dem Buche des Jakobus mehrfach die Rede (c. 9, 2; 17, 1 2; 18, 1). Sehr wahrscheinlich darf indessen auch Klemens von Alexandrien als Zeuge des Protevangeliums aufgerufen werden. Klemens hält gleichfalls die Brüder Jesu für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe (Adumbr. in Jud. 1)[2], und er verzeichnet außerdem die Tradition, daß Maria nach der Geburt ihres Sohnes von Hebammenhand als Jungfrau erfunden worden sei (Strom. 7, 16, 93). Vermutlich hat er diese Tradition dem Protevangelium (c. 20) entnommen. Endlich dürfte auch schon Justin der Märtyrer unsere Schrift gekannt und benutzt haben. Wenigstens trifft er in verschiedenen charakteristischen Punkten mit derselben zusammen, in Ausschmückungen der evangelischen Geschichte (der Erzählung von der Geburt des Herrn in einer Höhle, σπήλαιον, nahe bei Bethlehem: Dial. c. Tryph. 78; vgl. Protev. 18, 1), in singulären Lesarten (der Erweiterung von Lk 1, 31 aus Mt 1, 21: Apol. 1, 33; vgl. Protev. 11, 3), in einzelnen Ausdrucksweisen (χαρὰν λαβοῦσα Μαρία: Dial. c. Tryph. 100; vgl. Protev. 12, 2)[3].

In der Voraussetzung, daß Justin die Schrift bereits benutzt hat, pflegt man die Entstehung derselben fast allgemein noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu verlegen[4] Der Verfasser war wohl

[1] Siehe A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 37 ff. — Zahn, in „Neue kirchl. Zeitschr." 13, 1902, 19 ff, dürfte bewiesen haben, daß die Angabe über die davidische Herkunft Marias (Protev. 10, 1) erst später in den Text eingetragen und eine (übrigens durchaus unhistorische) Angabe über den priesterlichen Stand Joachims später aus dem Text ausgemerzt worden ist.

[2] Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 3, Erlangen 1884, 83; vgl. 95 f.

[3] Über unsichere Spuren des Protevangeliums in einem syrischen Fragment unter dem Namen Justins (bei de Otto, Corpus Apol. 5, ed. 3, 374 f), in dem Thomasevangelium und in der Himmelfahrt des Isaias s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 777 ff.

[4] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 598 ff, bestreitet die Benutzung der Schrift durch Justin und läßt dieselbe „nicht lange vor Origenes" verfaßt sein.

ein Judenchrist, aber kein Palästinenser, weil er sehr unklare und verworrene Vorstellungen von den geographischen Verhältnissen Palästinas bekundet, sondern etwa ein Ägypter oder ein Kleinasiate. Conradys Behauptungen, der griechische Text sei nicht als Original anzusehen, sondern als Übersetzung eines verlorengegangenen hebräischen Urtextes und die Schrift sei nicht eine sekundäre Kompilation aus Matthäus und Lukas, sondern vielmehr die von Matthäus und Lukas benutzte Quelle, waren ganz und gar auf Sand gebaut. Insoweit die Erzählung sich auf biblischem Boden bewegt, liegen ihr die Berichte des Matthäus- und des Lukasevangeliums zu Grunde. Hin und wieder scheint auch der Text des Johannesevangeliums einigen Einfluß auf die Darstellung geübt zu haben. Die Mitteilungen über das Leben Mariens vor ihrer Verlobung dürften ihrem ganzen Umfange nach Phantasiegebilde darstellen und allen geschichtlichen Wertes entbehren. Augenscheinlich hat der Verfasser die Verherrlichung der Gottesmutter sich zur Aufgabe gesetzt: dieselbe erscheint von der Geburt an, ja schon vor der Geburt der Sphäre der Alltäglichkeit entrückt und in den Glorienschein des Außerordentlichen und Wunderbaren gehüllt.

Dank dieser Tendenz hat die Schrift in kirchlichen Kreisen weite Verbreitung gefunden und großen Einfluß erlangt. Tischendorf[1] schätzt die Zahl der noch erhaltenen Handschriften des griechischen Textes auf über fünfzig. Auch Übersetzungen und Bearbeitungen in syrischer, armenischer, slavischer, koptischer und arabischer Sprache sind auf uns gekommen. Eine lateinische Übersetzung ist auffallenderweise bisher nicht bekannt geworden; jüngere lateinische Apokryphen aber, das Buch „De ortu beatae Mariae et infantia salvatoris", auch Evangelium Pseudo-Matthaei genannt, und das Buch „De nativitate Mariae" haben den Stoff des Protevangeliums vielfach wörtlich herübergenommen und den mittelalterlichen „Marienleben" vermittelt. Fiktionen des Protevangeliums gehen heute noch durch die Erbauungsliteratur sowohl wie durch die bildende Kunst. So das Bild des greisen Witwers Joseph, welcher die eben erblühte Jungfrau in seine Hut nimmt, wohl ohne Zweifel lediglich den Andeutungen des Neuen Testamentes über Brüder und Schwestern Jesu entlehnt, welch letztere zu Kindern Josephs aus einer früheren Ehe gestempelt wurden. So auch die Ausmalung der Verkündigungsszene, insbesondere die Angabe, Maria sei in dem Augenblick, da sie die Botschaft des Engels empfing, mit dem Spinnen von Purpur beschäftigt gewesen[2].

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des Protevangeliums lieferte M. Neander, Basel 1564. Eine lateinische Übersetzung von der Hand

[1] Evangelia apocrypha, ed. 2, XIV.

[2] Zu der Ausmalung der Verkündigungsszene vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung, Freiburg i. Br. 1905, 89 ff.

G. Postels war schon zwölf Jahre früher von Th. Bibliander herausgegeben worden, Basel 1552. Weitere Ausgaben des griechischen Textes besorgten J. J. Grynäus, Basel 1569; J. A. Fabricius, Hamburg 1703; J. Jones, London 1726; A. Birch, Kopenhagen 1804. Thilo und Tischendorf versuchten auf Grund umfassenderer Handschriftenvergleichung den relativ ältesten Wortlaut des griechischen Textes herzustellen: Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, 159—273 (vgl. Proleg. XLV—LXXIII); de Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. 2, Lipsiae 1876, 1—50 (vgl. Proleg. XII bis XXII). Eine Separatausgabe des Protevangeliums von C. A. Suckow, Breslau 1841, 8°, hatte die Aufgabe der Texteskritik nicht zu fördern vermocht. Tischendorfs Ausgabe beruht auf 18 bzw. 19 Handschriften. Die älteste ist ein Cod. Paris. Coisl. saec. IX, welcher jedoch nur ein kleines Bruchstück des Textes (c. 6, 3 bis 12, 2) enthält. Ein Papyrusfragment des Protevangeliums (c. 7, 2 bis 10, 1) saec. V vel VI hat B. P. Grenfell veröffentlicht: An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, chiefly Ptolemaic, Oxford 1896, 13—19.

Ein Bruchstück einer syrischen Version des Protevangeliums, c. 17 bis 25, veröffentlichte und übersetzte W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, London 1865, 3—7 des syrischen, 1—5 des englischen Textes, nach einem Cod. Mus. Britann. saec. VI. Eine vollständige syrische Rezension nach einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts syrisch und englisch bei A. Smith Lewis, Apocrypha Syriaca, the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae: Studia Sinaitica 11, London 1902. Armenische Übersetzungen oder Bearbeitungen sind 1898 zu Venedig von den Mechitaristen herausgegeben worden; vgl. Vetter in „Literarische Rundschau“ 1901, 258 f. Eine armenische Bearbeitung ward in englischer Übersetzung mitgeteilt von Fr. C. Conybeare in „The American Journal of Theology“ 1, 1897, 424—442. Über slavische Versionen, Ausgaben und Handschriften, s. N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 909 f. J. V. Jagić gab 1898 in russischer Sprache „Kritische Bemerkungen zur slavischen Übersetzung zweier apokryphen Erzählungen“, nämlich des Protevangeliums und des Sendschreibens des Pilatus nach Rom; vgl. Krumbacher in „Byzantin. Zeitschrift“ 8, 1899, 568 f. Ein kleines koptisches Fragment bei J. Leipoldt, Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 6, 1905, 106 f. Zwei koptische Fragmente, einen Auferstehungsbericht und eine Geschichte der Emmausjünger, edierte E. Revillout in „Journal Asiatique“, sér. 10, vol. 6, 1905, 113—120 unter dem Titel: „Un nouvel apocryphe copte, le Livre de Jacques.“ Dieses Buch des Jakobus scheint mit dem Protevangelium nichts zu tun zu haben.

Auf der Ausgabe Tischendorfs beruhen die deutschen Übersetzungen bei F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2], Stuttgart 1886, 223—236, und bei A. Meyer in Henneckes „Neutestamentl. Apokryphen“, Tübingen 1904, 47—63, und Henneckes „Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen“, Tüb. 1904, 106—131. Ebenso die englische Übersetzung bei B. H. Cowper, The Apocryphal Gospels, 4. ed., London 1874, 1—26.

L. Conrady, Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung: Theol. Studien und Kritiken 62, 1889, 728—784. Ders., Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Ein wissenschaftlicher Versuch, Göttingen 1900, 8°. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 774—780. Ders., Retractationes 4: Neue kirchl. Zeitschr. 13, 1902, 19—22. E. Amann, Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins: Les apocryphes du Nouveau Testament 1, Paris 1910, 8°.

8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. — Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis“ führt unter den apokryphen Evangelien auch evangelia „nomine Barnabae“, „nomine Bartholomaei (apostoli)“, „nomine Andreae (apostoli)“ auf[1]. Unter dem Andreasevangelium sind indessen wohl die später noch zu besprechenden Andreasakten verstanden. Jedenfalls hat Papst Innozenz I. diese Andreasakten im Auge, wenn er (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)[2] von „apocrypha sub nomine Andreae“ redet, und die „apocrypha quae sub nominibus apostolorum Andreae Joannisque conscripta sunt“ bei Augustinus (Contra adversarium legis et prophetarum 1, 20, 39) sind gleichfalls sonder Zweifel Andreas- und Johannesakten. Ein Andreasevangelium wird in der altkirchlichen Literatur sonst nicht erwähnt.

Von Barnabasevangelien und Barnabasakten ist oben schon, gelegentlich des Barnabasbriefes (§ 10, 7), die Rede gewesen.

Eines „Evangelium iuxta Bartholomaeum“ gedenkt zuerst Hieronymus (Comm. in Matth. prol.), nach ihm erst wieder Beda der Ehrwürdige (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff). Mitteilungen über den Inhalt fehlen, und nicht selten ist die Vermutung ausgesprochen worden, der Titel „Bartholomäusevangelium“ beruhe auf einem bloßen Mißverständnisse und verdanke seinen Ursprung der Legende, daß der Apostel Bartholomäus den hebräischen Urtext des Matthäusevangeliums nach Indien (d. h. dem südlichen Arabien) gebracht habe (vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 10, 3; Hier., De vir. ill. 36)[3]. Es gibt aber noch anderweitige Zeugnisse, welche für die Existenz eines Bartholomäusevangeliums oder doch einer apokryphen Bartholomäusschrift einzutreten scheinen, wenn sie gleich aus nachhieronymianischer Zeit stammen. Einige neuentdeckte koptische Fragmente sind von Lacau auf eine Bartholomäusapokalypse zurückgeführt, von Revillout hingegen unter der Aufschrift „Evangile de St. Barthélemy“ zusammengefaßt, also wenigstens beiderseits einem Bartholomäusapokryph zugewiesen worden. Eine Bartholomäusapokalypse ist sonst, soviel ich sehe, auch dem Namen nach nicht nachzuweisen. Bartholomäusakten, welche längst in Bruchstücken bekannt waren, pflegen in das 5. oder 6. Jahrhundert gesetzt zu werden, und die griechisch und slavisch erhaltenen „Quaestiones S. Bartholomaei apostoli“, welche übrigens bemerkenswerterweise gnostische Färbung zeigen, dürften erst aus den Bartholomäus-

[1] Siehe den Text bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 50 f.

[2] Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 245. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, Braunschweig 1883, 85.

[3] So auch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 5.

akten hervorgegangen sein[1]. Pseudo-Dionysius Areopagita (De myst. theol. 1, 3) zitiert einen in der späteren Literatur noch häufig wiederholten Ausspruch des hl. Bartholomäus (*ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι*), ohne freilich den Fundort irgendwie anzudeuten[2]. Epiphanius Monachus endlich (De vita SS. Deiparae 25)[3] kann bezüglich des Testamentes der allerseligsten Jungfrau auf einen Bericht des Apostels Bartholomäus verweisen (*ὡς ὁ ἀπόστολός φησι Βαρθολομαῖος*), welcher sehr wohl in den Rahmen eines Bartholomäusevangeliums hineinpassen würde.

Kardinal Mai, Nova Patrum Bibl. 7, Romae 1854, pars 3, 117, sprach von einem in den Handschriften der Vatikana enthaltenen Fragment eines Bartholomäusevangeliums: „Evangelii apocryphi secundum Bartholomaeum fragmentum quoddam est apud nos in mss." In Cod. Vatic. lat. 1311, einer Abschrift der noch ungedruckten „Summa de summo bono" des Dominikaners Ulrich von Straßburg (gest. um 1277), findet sich lib. 1, c. 6 das Zitat: „Dicit Bartholomaeus apostolus in evangelio suo, theologiam multam esse et minimam et evangelium latum et magnum et rursus concisum." Ch. Sigwalt hat mir den Wortlaut mitgeteilt, indem er die sehr annehmbare Vermutung beifügte, diese Stelle in Cod. Vatic. lat. 1311 möge es gewesen sein, welche Mai im Auge hatte. Das Zitat ist eine genaue Übersetzung des, wie im Texte bemerkt, von Pseudo-Dionysius Areopagita angeführten Bartholomäusspruches, der aber nunmehr aus dem von Hieronymus erwähnten Bartholomäusevangelium hergeleitet wird. Über anderweitige Wiederholungen dieses Spruches vgl. Resch, Agrapha[2], Leipzig 1906, 283. — P. Lacau, Fragments d'apocryphes Coptes: Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 9, Le Caire 1905. E. Revillout, Evangile de St. Barthélemy, bei Graffin und Nau, Patrologia Orientalis 2, Paris 1907, 185—198. Zur Kritik der Edition Revillouts vgl. die vorhin Abs. 3, S. 521, verzeichneten Abhandlungen von Baumstark und Ladeuze. Soeben erscheint A. Wilmart et E. Tisserant, Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy: Revue Biblique N. S. 10, 1913, 161—190. A suivre.

9. Sammlungen von Herrnworten. — Im Gebiete von Oxyrhynchus ist 1897 aus einem Abfallhaufen ein Papyrusblatt zu Tage gefördert worden, welches im Hinblick auf seine Schriftzüge, die jüngere hellenistische Unciale, mit großer Wahrscheinlichkeit in das 2. oder 3. Jahrhundert verwiesen werden darf. Dieses Blatt muß einem größeren Ganzen angehört haben, weil es mitten im Satze anhebt und abbricht, und vermutlich ist es das elfte Blatt eines Buches gewesen, weil eine

[1] Vgl. N. Bonwetsch, Die apokryphen Fragen des Bartholomäus: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1897, 1—42. Sonstige neuere Literatur über die Bartholomäusakten und die Bartholomäusfragen verzeichnet Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, Freiburg i. Br. 1900, 166 f.

[2] Die Gotteswissenschaft, soll Bartholomäus gesagt haben, sei sowohl umfassend wie auch sehr klein, und das Evangelium sei weit und groß und auch wieder kurz (*καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὖθις συντετμημένον*).

[3] Migne, PP. Gr. 120, 213; Epiphanii monachi et presbyteri Edita et Inedita, cura A. Dressel, Paris. 1843, 42.

spätere Hand auf die Rückseite die Zahlbuchstaben *ια* gesetzt hat. Leider ist das Blatt jetzt am untern Rande verstümmelt und an andern Stellen durch Risse und Löcher stark beschädigt. Es enthält in griechischer Sprache sieben oder acht Sprüche bzw. Stücke von Sprüchen, eingeführt mit der stets wiederholten Formel *λέγει Ἰησοῦς*. Einige Sprüche decken sich ganz oder zum Teil mit Worten des Herrn in den kanonischen Evangelien; so der erste Spruch bzw. der das Blatt eröffnende Rest des ersten Spruches: „Und dann magst du zusehen, den Splitter herauszuziehen, welcher in dem Auge deines Bruders ist." Andere Sprüche sind der kanonischen Überlieferung fremd und können auch nicht aus dem Munde des Herrn gekommen sein: so der zweite Spruch: „Wenn ihr nicht der Welt entsagt (*ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον*), werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbat feiert (*ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον*), werdet ihr den Vater nicht sehen." In dem ersten Teile dieses Spruches scheint ein echt biblischer Gedanke in enkratitischer Überspannung vorzuliegen; der zweite Teil dürfte entschieden judaistisches Gepräge tragen. Der zweite Teil des vierten oder fünften Spruches: „Hebe den Stein auf und du wirst mich dort finden, spalte das Holz und ich bin dort", erinnert an die gnostische Ubiquitätslehre. Der erste Teil dieses Spruches bietet bedauerlicherweise der Entzifferung große Schwierigkeiten. Die wohlabgerundete, durch den Parallelismus der Glieder gekennzeichnete Form verleiht wenigstens der Mehrzahl der Sprüche eine einheitliche Färbung. Im übrigen aber stellen dieselben ein buntes Durcheinander dar, ohne inneren Zusammenhang, ohne sachliche Ordnung.

Die Herausgeber, Grenfell und Hunt, erblicken in dem Blatte ein Überbleibsel einer Sammlung von Herrnsprüchen, welche von allen bisher bekannten Evangelienschriften sich dadurch unterschieden habe, daß sie unter Verzicht auf historische Mitteilungen eben nur Worte oder Reden Jesu buchte. Die sieben Sprüche würden uns einen ganz neuen Typus von Evangelienliteratur vor Augen führen. Diese Annahme hat indessen wenig Beifall gefunden. Eine Spruchsammlung, welche als selbständiges Werk auftritt, müßte doch wohl nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sein. Nach der weit überwiegenden Majorität der Forscher — und das Blatt hat eine sehr große Zahl von Federn in Bewegung gesetzt — handelt es sich nicht um den Bruchteil einer Evangelienschrift, sondern um den Bruchteil eines Exzerptes, einer Blumenlese aus einem Evangelium oder auch aus mehreren Berichten über Taten und Reden Jesu. Harnack brachte das Ägypterevangelium, Zahn das Ebionitenevangelium, Batiffol das Hebräerevangelium als Quelle in Vorschlag. Esser u. a. glaubten sich nicht berechtigt, das kurze und dunkle Fragment auf ein anderswoher bekanntes Evangelium zurückzuführen, und hielten es auch für

wahrscheinlich, daß der Verfasser der Blumenlese die Sprüche einer eigenen Bearbeitung unterzog.

Λόγια Ἰησοῦ. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus. Discovered and editet with translation and commentary by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. With two plates, London 1897, 8°. Der Text der Sprüche ist wiederholt bei Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 1, London 1898, 4°, 1—4. Über die Fülle von Abhandlungen, welche diese Sprüche hervorriefen, s. H. Holtzmann in „Theol. Jahresbericht" 17, 1897, 115 ff; 18, 1898, 148 ff; vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, Freib. i. Br. 1900, 124 ff. Hier seien folgende Abhandlungen genannt: A. Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, Freib. i. Br. 1897, 8°. Eine englische Übersetzung dieser Studie Harnacks erschien in „The Expositor", nov. 1897, 321—340; dec. 1897, 401 bis 416. Interessante Nachweise J. A. Robinsons über Spuren der Sprüche oder Anklänge an den Text der Sprüche bei Klemens von Alexandrien stehen ebd. dec. 1897, 417—421. Th. Zahn, Die jüngst gefundenen ‚Aussprüche Jesu': Theol. Literaturblatt 1897, 417—420 425—431. Vgl. Zahn, The recently discovered ‚Logia of Jesus': The Lutheran Church Review 1898, 1, 168—183. P. Batiffol, Les Logia du papyrus de Behnesa: Revue Biblique 6, 1897, 501—515. W. Lock and W. Sanday, Two lectures on the ‚Sayings of Jesus' recently discovered at Oxyrhynchus, London 1897, 8°. G. Esser, Die neu aufgefundenen ‚Sprüche Jesu': Der Katholik 1898, 1, 26—43 137—151. C. Bruston, Les paroles de Jésus récemment découvertes en Égypte et remarques sur le texte du fragment de l'Évangile de Pierre, Paris 1898, 8°. Ch. Taylor, The Oxyrhynchus Logia and the apocryphical gospels, Oxford 1899, 8°. A. v. Scholz, Zu den Logia Jesu: Theol. Quartalschr. 82, 1900, 1—22.

Im Jahre 1904 konnten Grenfell und Hunt in ihren „Oxyrhynchus Papyri" ein zweites Fragment einer Sammlung von Herrnworten vorlegen, gefunden auf der Rückseite einer Papyrusrolle, deren Vorderfläche eine Liste von Grundstücken enthielt. Die Schrift der Rückseite mag derselben Zeit angehören wie diejenige des vorhin erwähnten Spruchblattes. Das neue Blatt ist jedoch noch stärker verstümmelt; von den zwei Kolumnen, welche auf der Rückseite standen, ist die zweite fast ganz, die erste halb zerstört. Die ersten Zeilen bilden eine Einleitung, welche Thomas und noch einen andern[1] als die Jünger bezeichnet, an welche diese Sprüche, *λόγοι* (nicht *λόγια*), gerichtet gewesen. Folgen fünf Sprüche, wiederum jedesmal eingeführt durch ein *λέγει Ἰησοῦς*. Der erste Spruch ist noch vollständig wiederherzustellen: „Wer sucht, soll nicht ablassen zu suchen, bis er gefunden, und wenn er gefunden, wird er staunen, und im Staunen wird er herrschen und im Herrschen wird er ausruhen." Der zweite, längere Spruch, vom Himmelreiche handelnd, ist nur zum Teil noch zu entziffern, und der dritte ist fast nicht mehr zu erkennen. Der vierte würde nach der wohl einwandfreien Ergänzung der Herausgeber lauten:

[1] Der vor „und Thomas" stehende Jüngername ist abhanden gekommen.

„Alles, was nicht vor deinem Angesichte und was verborgen ist vor dir, wird dir offenbar gemacht werden; denn nichts ist verborgen, was nicht kund werden, und begraben, was nicht erweckt werden wird.“ Der fünfte, kürzere Spruch hat vielleicht noch mehr gelitten als der dritte.

Grenfell und Hunt sehen in diesem Blatte einen zweiten Zeugen für die Existenz selbständiger Sammlungen von Herrnworten. Sie berufen sich vor allem auf die Einleitung, durch welche die Annahme eines Exzerptes aus einem gewöhnlichen Evangelienbuche ausgeschlossen werde. Heinrici[1] hat zugestimmt; andere haben widersprochen. Trotz der Einleitung dürfte auch dieses Blatt als Rest eines Florilegiums aus einem Evangelium, welches über Worte und Taten Jesu berichtete, sehr wohl verständlich sein. Allerdings aber erinnern beide Blätter lebhaft an die Gnomensammlungen der Griechen.

Grenfell and Hunt, New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus, London 1904. Separatausgabe aus Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 4, London 1904, n. 654—655. Vgl. A. Hilgenfeld, Neue Logia Jesu: Zeitschr. f. wiss. Theol. 47, 1904, 414—418. Ders., Die neuesten Logiafunde von Oxyrhynchus: ebd. 48, 1905, 343—353. P. Batiffol, Nouveaux fragments évangéliques de Behnesa: Revue Biblique, Nouv. sér. 1, 1904, 481—493. G. Heinrici, Die neuen Herrnsprüche: Theol. Studien u. Kritiken 78, 1905, 188—210. Ch. Taylor, The Oxyrhynchus Sayings of Jesus found in 1903 with the Sayings called ‚Logia‘ found in 1897. A lecture, Oxford 1905, 8°. C. Taylor, The Oxyrhynchus and other Agrapha: The Journ. of Theol. Studies 7, 1906, 546—562. Über sonstige Literatur s. den Bericht Sickenbergers in „Bibl. Zeitschr.“ 3, 1905, 441 f.

Außerkanonische Herrnworte, sog. Agrapha (ἄγραφα), sind, abgesehen von apokryphen Evangelien, auch in alten Handschriften und Übersetzungen des Neuen Testamentes, in altkirchlichen Liturgien und bei Kirchenschriftstellern zu finden. Das namentlich von Resch garbenweise aufgehäufte Material reduziert sich jedoch bei Ausscheidung dessen, was nur freie Variation, rhetorische Umprägung, verdeutlichende Erweiterung ist, auf einen verhältnismäßig geringfügigen Bestand an Körnern, und von diesen wirklich neuen, über die kanonische Überlieferung hinausgehenden Sprüchen dürfen nur verschwindend wenige den Anspruch erheben, als möglicherweise echt oder aus dem Munde des Herrn stammend in Betracht gezogen zu werden. Resch will infolge seiner eigentümlichen Ansichten über ein verlorengegangenes, aber jahrhundertelang im Bewußtsein und Gebrauch der Kirche fortlebendes Urevangelium noch 36 Agrapha, Ropes will nur mehr 14 als wahrscheinlich echt gelten lassen; auch die letztere Zahl ist entschieden zu hoch gegriffen.

[1] In „Theol. Studien und Kritiken“ 78, 1905, 202 ff.

A. Resch, Agrapha, außerkanonische Evangelienfragmente, in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 4, Leipzig 1889; 2. Aufl. u. d. T.: Agrapha, außerkanonische Schriftfragmente: Texte und Untersuchungen usf. 30, 3—4, Leipzig 1906. Vgl. auch die Zusammenstellung bei Preuschen, Antilegomena[2]. Gießen 1905, 26 ff; 152 ff. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von A. Resch gesammelten Materials: Texte und Untersuchungen usf. 14, 2, Leipzig 1896. Ropes, The so-called Agrapha: The American Journal of Theology 1, 1897, 758—776. A. Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1904, 170 bis 208. E. Klostermann, Zu den Agrapha: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 6, 1905, 104—106. A. Jacoby, Agrapha: ebd. 13, 1912, 161 bis 164. A. Uckeley, Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen: Bibl. Zeit- und Streitfragen 7, 3, Groß-Lichterfelde 1911.

10. Die Anfänge der Pilatusliteratur. — Die in den kanonischen Evangelien niedergelegte Leidensgeschichte des Herrn ist sehr häufig zum Gegenstande besonderer, sagenhafter und tendenziöser Bearbeitungen gemacht worden. Den Mittelpunkt dieser Literatur bildet Pilatus als der Vertreter der römischen Obrigkeit an der Wiege des Christentums. Pilatus selbst soll Zeugnis für den göttlichen Ursprung des Christentums ablegen, ein Gedanke, welcher sich auch in der Darstellung des Petrusevangeliums wirksam zeigte (Abs. 5).

Vielleicht ist eine derartige Pilatusschrift schon Justin dem Märtyrer bekannt gewesen. Er erlaubt sich, in seiner ersten Apologie die römischen Kaiser sowohl bezüglich des Kreuzestodes des Herrn als auch bezüglich seiner Wundertaten auf die Akten des Prozesses unter Pilatus zu verweisen (*δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*, Apol. 1, 35; ganz ebenso c. 48; vgl. auch c. 38). Möglich, daß er eine bestimmte, in der Öffentlichkeit umlaufende Darstellung der Prozeßverhandlungen im Auge hat, von welcher anzunehmen sein würde, daß sie von christlicher Hand zu apologetischen Zwecken verfaßt war[1]. Entschieden wahrscheinlicher aber ist es, daß die Äußerungen Justins nur von der Voraussetzung eingegeben sind, es seien, römischem Brauche entsprechend, Akten des Prozesses des Herrn mitsamt einer Schilderung seiner Tätigkeit im kaiserlichen Archive zu Rom hinterlegt gewesen[2]. Kurz vorher beruft sich Justinus bezüglich der Geburt des Herrn zu Bethlehem mit derselben Wendung auf Tabellen des Zensus unter Quirinius (*μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν*

[1] So auch v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, 176 f.

[2] So namentlich Lipsius, Die Pilatusakten, Kiel 1871, 18 f. Ebenso Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 609 ff.

ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, Apol. 1, 34), Tabellen, welche wohl jedenfalls nur in der Einbildung Justins existiert haben. Ganz ähnlich dürfte es sich mit den sonst völlig unbezeugten Akten verhalten.

Tertullian gedenkt eines Berichtes des Pilatus an Kaiser Tiberius über Christus und glaubt auf Grund dieses Berichtes Pilatus als Anhänger des Christentums bezeichnen zu dürfen. Eine Skizze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn beschließt er (Apol. 21) mit den Worten: „Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit.“ Anderswo (Apol. 5) weiß er noch mitzuteilen, daß Kaiser Tiberius den erhaltenen Bericht dem römischen Senate unterbreitet habe und trotz der ablehnenden Haltung des Senates bei seinem günstigen Urteile über die Christen verblieben und gegen die Ankläger derselben mit Strafandrohungen vorgegangen sei. Daß Tertullian ein Schriftstück unter des Pilatus Namen in Händen gehabt oder doch selbst gekannt hat, möchte ich nicht bezweifeln[1]. Ob dieses Schriftstück in irgend welcher Form noch vorliegt, muß dahingestellt bleiben. Unter dem Titel eines Berichtes des Pilatus an den Kaiser sind verschiedene Dokumente überliefert, deren Inhalt den Andeutungen Tertullians bald mehr, bald weniger entsprechen würde. Als das älteste Stück dieser Art betrachtet Lipsius wohl mit Recht jenen Brief des Pilatus an Kaiser Claudius, welcher den leider nicht sicher zu datierenden Akten des Petrus und des Paulus (§ 43, 5) einverleibt ist[2]. Abgesehen von der Adresse, würde dieser Brief den auf Grund der Angaben Tertullians zu stellenden Anforderungen durchaus gerecht werden, indem derselbe gleichfalls von den Wundertaten Jesu, seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung handelt, die Bosheit der Juden an den Pranger stellt und den Kaiser vor den Lügenreden der Juden warnt. Doch bleibt die Identität dieses Briefes oder einer älteren Grundschrift mit dem von Tertullian erwähnten Berichte immer nur eine Möglichkeit[3].

Tatsache ist, daß zur Zeit der Christenverfolgung unter Maximinus Daza, 311 oder 312, die Staatsregierung gefälschte Pilatusakten verbreiten ließ, um den Stifter des Christentums dem Gespötte preiszu-

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 604 ff, trägt kein Bedenken, zu behaupten, Tertullian habe lediglich aus den vorhin angeführten Stellen bei Justinus das Vorhandensein eines solchen Schriftstückes erschlossen.

[2] Siehe Lipsius, Die Pilatusakten 17 f. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 365. Inzwischen hat Lipsius selbst die Akten des Petrus und des Paulus von neuem herausgegeben in „Acta apostolorum apocrypha“. Ediderunt Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 118—222.

[3] Nach Harnack a. a. O. 2, 1, 607 ff soll dieser Brief vielmehr erst aus Anlaß und nach Maßgabe der Worte Tertullians (Apol. 21) verfaßt sein.

geben. „Sie erdichteten", schreibt Eusebius (Hist. eccl. 9, 5, 1), „Akten des Pilatus und unseres Erlösers (*Πιλάτου καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα*), voll von allerlei Lästerungen gegen Christus, und schickten dieselben nach dem Willen des Herrschers in seinem ganzen Reiche umher, mit dem Befehle, daß sie allerorten, auf dem Lande wie in den Städten, durch öffentlichen Anschlag zur allgemeinen Kenntnis gebracht und von den Lehrern als Schulbuch verwendet und von den Kindern auswendig gelernt würden." [1] Dieses heidnische Pamphlet, über welches keine weiteren Zeugnisse vorliegen, mag den Anstoß gegeben haben zur Abfassung christlicher Pilatusakten, wie sie uns zuerst bei Epiphanius (Haer. 50, 1) entgegentreten. Seine kurzen Zitate sind freilich nicht geeignet, Anlage und Haltung der christlichen *Ἄκτα Πιλάτου* erkennen zu lassen. In späterer Bearbeitung aber scheint die Schrift auch heute noch vorzuliegen.

Unter verschiedenen Titeln und in verschiedenen Sprachen hat sich ein längerer Bericht über den Prozeß und den Tod, die Auferstehung und die Höllenfahrt Jesu erhalten, welcher aus der Feder des Synedristen Nikodemus geflossen sein will, daher bei den Lateinern seit dem 13. Jahrhundert „Evangelium Nicodemi", jetzt gewöhnlich „Pilatusakten" genannt. Er verfolgt die offenkundige Absicht, darzutun, daß nicht nur der römische Prokurator durch ein umständliches Gerichtsverfahren von der Unschuld Jesu überzeugt worden sei, sondern daß auch die jüdischen Volksobern, durch zahlreiche und handgreifliche Beweise überführt, die Auferstehung Jesu als eine unzweifelhafte Tatsache hätten anerkennen müssen. Die älteste Rezension des Berichtes, in griechischer Sprache verfaßt, stammt allem Anscheine nach aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts [2]. Sie umschließt aber Quellen- oder Grundschriften aus früherer Zeit. Der erste Teil des Ganzen, den Prozeß vor Pilatus sowie die Kreuzigung und das Begräbnis betreffend (c. 1—11), dürfte sich im wesentlichen decken mit den Pilatusakten, welche Epiphanius in Händen hatte. Ein zweiter Teil macht Mitteilung über Verhandlungen, welche im Schoße des Synedriums gepflogen wurden und die Tatsächlichkeit der Auferstehung ergaben (c. 12 bis 16). Ein dritter und letzter Teil [3] handelt über die Aussagen zweier

[1] Vgl. Eus., Hist. eccl. 9, 7, 1: 1, 9, 3 u. 11, 9.

[2] Die verwirrten Angaben des Prologs, auf welche diese Altersbestimmung sich gründet, werden von Lipsius, Die Pilatusakten, Kiel 1871, 11 ff, auf das Jahr 425, von Mommsen in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 198 auf das Jahr 440 gedeutet.

[3] In der Ausgabe Tischendorfs, Evangelia apocrypha[2], Lipsiae 1876, brechen die zwei griechischen Rezensionen der „Acta Pilati" mit c. 16 ab (S. 286 bzw. 322), worauf dann als selbständige Schrift ein „Evangelium Nicodemi, pars 2, sive Descensus Christi ad inferos" folgt. Dieser „Descensus" ist vielmehr der Schlußteil der Acta, und zwar in der vorliegenden Form der Schlußteil der zweiten griechischen

von den Toten Auferweckten, welche Zeugen von der Höllenfahrt Jesu und seiner Taten in der Unterwelt waren. Dieser letzte Teil, literarisch-ästhetisch betrachtet der Schmuck und die Krone des Ganzen, ist nur lose an das Voraufgehende angereiht und wahrscheinlich einer selbständigen Quelle entnommen, welche sich freilich sonst nicht mehr nachweisen läßt[1].

Andere Pilatusschriften, „Anaphora Pilati", d. i. Bericht des Pilatus an den Kaiser, „Paradosis Pilati", d. i. Verurteilung des Pilatus durch den Kaiser, usf., sind durchweg noch jüngeren Datums als die Pilatusakten.

Die erhaltene Pilatusliteratur ist im wesentlichen zusammengestellt bei de Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. 2. Lipsiae 1876. 210—486; vgl. Proleg. LIV—LXXXVIII. Hier finden sich folgende Schriften: „Acta Pilati" (griechisch in zwei Rezensionen), „Evangelium Nicodemi, pars 2, sive Descensus Christi ad inferos" (griechisch), „Gesta Pilati" (lateinisch), „Evangelium Nicodemi, pars 2, sive Descensus Christi ad inferos" (lateinisch in zwei Rezensionen), „Epistola Pontii Pilati ad Romanum Imperatorem" (lateinisch), „Anaphora Pilati" (griechisch in zwei Rezensionen), „Paradosis Pilati" (griechisch), „Mors Pilati" (lateinisch), „Narratio Josephi" (griechisch), „Vindicta Salvatoris" (lateinisch). — Eine dringend nötige neue Ausgabe dieser Schriften hat E. v. Dobschütz in Angriff genommen. — Über eine neuentdeckte griechische Handschrift der „Acta Pilati" oder des „Evangelium Nicodemi" berichtete K. Lake, Texts from Mounth Athos, in „Studia biblica et ecclesiastica" 5, 2, Oxford 1902, 152—163. Einen neuen griechischen Text, welcher die „Anaphora Pilati" und die „Paradosis Pilati" inhaltlich in sich vereinigt, veröffentlichte G. F. Abbott, The report and death of Pilate: The Journal of Theol. Studies 4, 1903, 83—86. Ein bei v. Tischendorf fehlender Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes und ein gleichfalls bei v. Tischendorf fehlender Brief des Tiberius an Pilatus wurden griechisch ediert von M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Ser. 2. Cambridge 1897, 65—70 und 77—81. Der Brief des Tiberius an Pilatus war auch früher schon griechisch herausgegeben worden, der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes war bis dahin nur syrisch bekannt.

Eine syrische Version der Pilatusakten ward erst herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Patriarch J. E. Rahmani, Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati, antiqua versio syriaca. Monte Libano 1908: Studia Syriaca 2. Eine deutsche Übersetzung der syrischen Version lieferte J. Sedláček, Neue Pilatusakten, besprochen und übersetzt, aus „Sitzungsberichte der böhm. Gesellsch. der Wiss.". Prag 1908. — Die „Anaphora Pilati" und die „Paradosis Pilati" sind in einer syrischen und zwei arabischen Rezensionen herausgegeben worden von M. Dunlop Gibson,

Rezension der Acta. Diese zweite Rezension ist auch die ursprünglichere und hätte deshalb an die erste Stelle gerückt werden sollen. Siehe v. Dobschütz in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 90.

[1] Die zwei von den Toten auferweckten Zeugen erhalten die Namen Leucius und Charinus. Aus dem früher, § 41, 3, erwähnten Leucius Charinus sind zwei Personen gemacht worden. Die Namen selbst aber dürften auf gnostischen Ursprung der in dem letzten Teile der Acta benutzten Quelle hinweisen.

Apocrypha Sinaitica: Studia Sinaitica 5, London 1896. Der syrische und wahrscheinlich auch die beiden arabischen Texte sind direkt aus dem Griechischen geflossen, und die eine der beiden arabischen Handschriften (die Anaphora und im Anschluß an sie die Paradosis enthaltend) ist datiert und stammt aus dem Jahre 799. Es geht also nicht mehr an, den griechischen Text der Anaphora und der Paradosis „ins Mittelalter" zu verweisen (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 23). — Eines syrisch und armenisch überlieferten Schreibens des Bischofs Jakobus von Jerusalem an Quadratus, welches sich um einen angeblich vor kurzem abgegangenen Bericht des Pilatus an Tiberius dreht, ist oben § 15, S. 187, gedacht worden. — Eine Sammlung armenischer Pilatusschriften haben die Mechitaristen von San Lazzaro 1898 zu Venedig herausgegeben, s. P. Vetter in „Lit. Rundschau" 1901, 259 f.

Über die Pilatusliteratur handeln R. A. Lipsius, Die Pilatusakten kritisch untersucht, Kiel 1871, 4°; neue, vermehrte Ausgabe 1886. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, 175—190. J. Rendel-Harris, The Homeric Centones and the Acts of Pilate, London 1898, 8°. (Nach Rendel-Harris wären die erhaltenen Pilatusakten die Prosabearbeitung eines altchristlichen Evangeliums in Homerversen. Gegen diese allzu originelle These siehe v. Dobschütz in „Theol. Literaturzeitung" 1899, 333 ff.) E. v. Dobschütz, Der Prozeß Jesu nach den ‚Acta Pilati': Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 89—114. Th. Mommsen, Die Pilatusakten: ebd. 198—205. A. Stülcken bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 74—76; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 143—153.

§ 43. Apokryphe Apostelgeschichten.

(1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. 2. Die Akten des Petrus. 3. Die Akten des Paulus. 4. Die Akten des Paulus und der Thekla. 5. Die Akten des Petrus und des Paulus. 6. Die Akten des Andreas. 7. Die Akten des Johannes. 8. Die Akten des Thomas. 9. Die Akten des Philippus. 10. Die Akten des Matthäus. 11. Die Thaddäuslegende.)

1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. — Klemens von Alexandrien führt zu wiederholten Malen Worte eines Buches an, welches den Titel trug: *Πέτρου κήρυγμα*[1]. Ohne sich über die Autorität und die Herkunft dieses Buches näher auszusprechen, behandelt Klemens dasselbe als eine durchaus glaubwürdige Quelle der Lehre des Apostelfürsten. In derselben Weise und mit der gleichen Hochachtung hat, wie wir von Origenes (Comm. in Ioan. t. 13, 17)[2] erfahren, auch schon der Gnostiker Herakleon, etwa 160—170, in einer nicht auf uns gekommenen Schrift das *Πέτρου κήρυγμα* angezogen und

[1] Clem. Alex., Strom. 1, 29, 182; 2, 15, 68; 6, 5, 39 42 u. 6, 48 u. 15, 128; Eclog. proph. 58. Anderswo zitiert Klemens Stellen des Buches, ohne Nennung des Titels, als Worte Petri. Siehe die Sammlung der Zitate bei v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht, Leipzig 1893, 18 ff; vgl. 8 ff.

[2] Bei Migne, PP. Gr. 14, 424 ff; ed. Preuschen 241. Zur Kritik der Stelle vgl. Brooke, The fragments of Heracleon, Cambridge 1891, 78 f; vgl. 30.

verwertet. Origenes glaubte vorsichtiger sein zu müssen. Er lehnt es zwar ab, in eine umständliche Untersuchung darüber einzutreten, ob das Buch echt oder unecht oder gemischten Charakters sei (*μικτόν*, wohl so viel als mit unechten oder häretischen Zusätzen versehen), will auch die Möglichkeit der Echtheit nicht in Abrede ziehen, stellt aber dieser Möglichkeit als mindestens gleichberechtigt die Annahme völliger Unechtheit gegenüber. Eusebius (Hist. eccl. 3, 3, 2) hat das Buch mit Entschiedenheit als apokryph verworfen, und in der Folge wird die „Predigt des Petrus", unter diesem Titel wenigstens, nur noch bei solchen Schriftstellern erwähnt, welche aus Eusebius schöpfen, wie bei Hieronymus (De vir. ill. 1: praedicationis, sc. Petri, liber). Wahrscheinlich ist indessen die in den „Sacra Parallela" des Johannes von Damaskus auftretende *Πέτρου διδασκαλία* oder *διδασκαλία Πέτρου*[1] nichts anderes gewesen als die Predigt des Petrus. Die Bezeichnung *Πέτρου διδασκαλία* hat vielleicht schon Origenes an einer jetzt freilich nur noch lateinisch vorliegenden Stelle (De princ. praef. n. 8) gebraucht. Unter der hier genannten „Petri doctrina" ist vermutlich die Predigt des Petrus verstanden, und „Petri doctrina" mag im Griechischen *Πέτρου διδασκαλία* gelautet haben.

Ein greifbares Bild der zu Grunde gegangenen Schrift läßt sich den dürftigen und zusammenhanglosen Resten nicht mehr entnehmen. Wie es scheint, hat dieselbe von Petrus selbst verfaßt sein wollen und nicht etwa einen von anderer Hand niedergeschriebenen Bericht über die Predigt des Petrus dargeboten. Den Inhalt aber bildete wohl nicht ein einzelner Lehrvortrag des Apostelfürsten, sondern eine Reihe von Predigten, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten worden sein sollten. Dem Singular *κήρυγμα* eignet fast regelmäßig kollektiver Sinn[2], und ähnlich verhält es sich mit dem Worte *διδασκαλία*. Die Texte der Predigten endlich werden durch einen Faden historischer Erzählung verbunden gewesen sein, und diese Erzählung wird die Missionsreisen des Predigers zum Gegenstande gehabt haben. Die Predigt des Petrus hätte demnach einen nach Analogie der kanonischen Apostelgeschichte angelegten Bericht über die Missionstätigkeit des hl. Petrus dargestellt.

In den erhaltenen Fragmenten erscheint Petrus vorwiegend als Heidenmissionär. Er beruft sich auf einen Auftrag des Herrn an die Apostel: „Nach zwölf Jahren (aber) zieht in die Welt hinaus,

[1] Bei Migne, PP. Gr. 95, 1157 1461. Über die in den Handschriften schwankende Aufschrift der zwei Zitate s. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht 105 ff; Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den ‚Sacra Parallela', Leipzig 1899, 234.

[2] Vgl. etwa aus dem Neuen Testamente 1 Kor 2, 4 (*ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου*) und 15, 14 (*τὸ κήρυγμα ἡμῶν*).

damit nicht jemand sage: wir haben es nicht gehört" (Clem. Al., Strom. 6, 5, 43). Der Mahnung, den wahren Gott nicht nach Weise der Heiden zu verehren, läßt er die Worte folgen: „Verehrt ihn aber auch nicht nach Weise der Juden; denn auch diese, wenngleich sie allein den wahren Gott zu kennen meinen, sind unverständig, indem sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienen, und wenn der Mond nicht scheint, den sog. ersten Sabbat nicht feiern, noch auch Neumond feiern noch die ungesäuerten Brote noch das (Pfingst-) Fest noch den großen (Versöhnungs-) Tag" (a. a. O. 6, 5, 41).

Aus dem Mangel an Spuren häretischer Sonderlehren in den überlieferten Bruchstücken darf wohl auf katholischen Ursprung des Buches geschlossen werden. Vielleicht ist es die Äußerung des hl. Petrus über ein seinen Tod überdauerndes Denkmal seiner apostolischen Predigt (2 Petr 1, 15) gewesen, welche den Anlaß zur Abfassung gab. Mag auch dieses Denkmal unzweifelhaft in dem zweiten Petrusbriefe selbst zu erkennen sein, so ist doch die Ansicht, der Apostel spreche von einer andern, später erst abzufassenden Schrift, auch heute noch nicht völlig ausgestorben. Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Buches muß als terminus a quo der Tod des hl. Petrus, als terminus ad quem die Mitte des 2. Jahrhunderts gelten[1]. v. Dobschütz und Hilgenfeld haben die Entstehung des Buches übereinstimmend in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts verlegt[2]. Als mutmaßliches Vaterland bezeichnete v. Dobschütz Ägypten, Hilgenfeld Griechenland[3].

Eine „Predigt des Paulus", Pauli praedicatio, ist einzig und allein durch die den Werken Cyprians beigegebene und aus Cyprians Zeit stammende Schrift „De rebaptismate" bezeugt. Laut dieser Schrift (c. 17)[4] enthielt die Predigt des Paulus eine Reihe „abgeschmackter und schmählicher Erdichtungen", darunter die „durchaus schriftwidrigen Behauptungen", Christus habe sich eigener Sünden angeklagt und sei fast gegen seinen Willen durch seine Mutter Maria zum Empfange der Johannestaufe gedrängt worden, bei der Taufe Christi sei

---

[1] Die Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Herakleons, welcher die Predigt des Petrus, wie vorhin bemerkt, bereits zitiert hat, ist allerdings nicht genau zu bestimmen. Es kommt jedoch hinzu, daß auch Aristides von Athen in seiner an Antoninus Pius (138—161) gerichteten Apologie die Predigt des Petrus zwar nicht namentlich anführt, aber vielleicht stillschweigend benutzt. Siehe oben § 16, 2, S. 196. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob auch schon bei Ignatius von Antiochien (Smyrn. 3, 2) eine Spur der Predigt des Petrus vorliegt; wahrscheinlich schöpft Ignatius sein apokryphes Zitat aus dem „Hebräerevangelium". Siehe § 42, 2, S. 516.

[2] v. Dobschütz a. a. O. 67; Hilgenfeld in „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 1893, 2, 541.

[3] v. Dobschütz a. a. O. 73; Hilgenfeld a. a. O. 541.

[4] S. Cypr. opp., ed. Hartel, 3, 90.

Feuer über dem Wasser erschienen, Petrus und Paulus hätten sich erst in Rom kennen gelernt.

Manche Forscher, in neuester Zeit namentlich Hilgenfeld, haben die Predigt des Paulus mit der Predigt des Petrus identifizieren bzw. zu einer einzigen Schrift verschmelzen wollen: neben Petrus sei auch Paulus als Prediger eingeführt worden und der ursprüngliche Titel habe wahrscheinlich *Πέτρου καὶ Παύλου κήρυγμα* gelautet. Diese Vermutung ruht auf sehr hinfälligen Stützen[1]. In den Fragmenten der Predigt des Petrus findet sich auch nicht der leiseste Anklang an einen jener Sätze der Predigt des Paulus. Allem Anscheine nach sind unter der Predigt des Paulus die „Akten des Paulus" (Abs. 3) zu verstehen.

Die Überbleibsel der Predigt des Petrus und der Predigt des Paulus sind gesammelt und geordnet bei A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 51—65. Eine ausführliche Erörterung der einzelnen Fragmente gibt E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht, Leipzig 1893: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 11, 1. Vgl. dazu Hilgenfeld, Das Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου): Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1893, 2, 518—541. Siehe auch Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 820—832; vgl. 879 881 bis 885. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 25—28 29: 2, 1, 472 bis 474. E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen. Tübingen 1904. 168 bis 171; Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 239—247.

Die *Πέτρου κηρύγματα*, welche den sog. Klementinen zu Grunde liegen wollen, haben mit der in Rede stehenden Predigt des Petrus nur den Namen gemein. Sie werden anläßlich der Klementinen zu besprechen sein.

Die syrische „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom", welche W. Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864. 4°. herausgab (S. 35 bis 41 des syrischen Textes) und ins Englische übersetzte (35—41 des englischen Textes), enthält eine Predigt über die Gottheit Christi nebst Mitteilungen über die Missionstätigkeit und das Martyrium des hl. Petrus und ist wohl erst im 5. Jahrhundert auf syrischem Boden entstanden. Siehe Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887. 206 f; A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche. Leipzig 1902. 38—40; P. Peeters, Note sur la légende des apôtres S. Pierre et S. Paul dans la littérature syrienne, in „Analecta Bolland." 21, 1902, 129—133.

2. Die Akten des Petrus. — Die „Akten (*πράξεις*) des Petrus" sind in ihrer ursprünglichen Gestalt eine ausführliche Erzählung über die Taten und Leiden des Apostelfürsten gewesen, welche sehr wahr-

[1] Man beruft sich auf das Zitat bei Klemens von Alexandrien, Strom. 6, 5, 42: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος . . .* (indem man *πρός* = *ἐν* faßt, während es so viel als „neben", „außer" ist), und auf die Angabe bei Laktantius, Div. Instit. 4, 21, 2: „Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit" . . . Das von Klemens angeführte Pauluswort ist vielleicht den Paulusakten (Abs. 3) entnommen und die von Laktantius angezogene Schrift mag auch in den Paulusakten zu suchen sein.

scheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von gnostischer Hand geschrieben war. Ansehnliche Überreste des Werkes haben sich bis auf unsere Tage gerettet und sind 1891 durch Lipsius allgemein zugänglich gemacht worden. Ein Bruchstück des griechischen Originaltextes hat sich in dem *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* erhalten, von welchem bisher zwei vielfach voneinander abweichende Handschriften bekannt wurden (ein Codex Patmius saec. IX und ein Codex Batopedianus saec. X XI). Eben dieses Stück liegt auch in einer durch rhetorische Zutaten erweiterten lateinischen Übersetzung unter dem Titel „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum" vor und ist außerdem in syrischer, armenischer, altslavischer, koptischer (sahidischer), arabischer und äthiopischer Bearbeitung nachgewiesen worden. Ohne Zweifel hat dieser Bericht über das Martyrium des hl. Petrus den Schluß der Akten gebildet. Aber auch der frühere Teil des Werkes ist nicht gänzlich zu Grunde gegangen. Die jüngere der beiden griechischen Handschriften bietet außer dem Berichte über das Martyrium auch einige Seiten der vorangegangenen Erzählung, und ein größerer, früher anhebender Abschnitt dieser Erzählung mitsamt dem Berichte über das Martyrium ist in einer alten und recht ungeschlachten lateinischen Übersetzung aus einem Codex Vercellensis saec. VII aus Licht gezogen worden, nach dem Inhalte „Actus Petri cum Simone" oder nach dem Fundorte „Actus Vercellenses" genannt[1]. Schmidt glaubte den Fragmentenbestand erweitern zu können durch Einfügung eines nur koptisch mit der Unterschrift *πρᾶξις Πέτρου* überlieferten Stückes, in welchem berichtet wird, wie Petrus seine jungfräuliche Tochter von langwieriger Krankheit heilt, dann aber wieder in die Krankheit zurückfallen läßt. Ficker und Erbes haben, wie es scheint, mit Recht gegen die Zugehörigkeit dieser *πρᾶξις Πέτρου* zu den alten Petrusakten Einspruch erhoben[2].

Vermutlich haben die Petrusakten eine unmittelbar an die kanonische Apostelgeschichte anknüpfende Fortsetzung und Ergänzung darbieten wollen. Die „Actus Petri cum Simone", welche nach dem Gesagten den beträchtlichsten Rest des ehemaligen Ganzen bieten, beginnen mit dem Abschiede des nach Spanien reisenden Apostels

[1] Lipsius versuchte es wahrscheinlich zu machen, daß das griechische *μαρτύριον* eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen, und zwar aus derjenigen lateinischen Übersetzung sei, welche in den „Actus Petri cum Simone" sich teilweise erhalten hat: s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten usf. 2, 1, 119 ff; vgl. Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Proleg. XVII. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß das *μαρτύριον* als Fragment des griechischen Originaltextes gelten muß, desselben Textes, welcher die Vorlage der beiden lateinischen Übersetzungen, Martyrium und Actus, bildete; s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 834 ff.

[2] Ficker bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 397 ff. Erbes in „Zeitschr. f. Kirchengesch." 32, 1911, 353 ff.

Paulus von den Christen zu Rom. Schon wenige Tage nach der Abreise des hl. Paulus entsteht in der römischen Christengemeinde, aus Anlaß der Zauberkünste des in Rom weilenden Simon Magus, große Aufregung und Verwirrung, und auf Weisung des Herrn eilt Petrus von Jerusalem, wo er sich zwölf Jahre lang aufgehalten hatte[1], nach Rom. Dort mahnt er zur Standhaftigkeit im Glauben, bekräftigt sein Wort durch die unglaublichsten Wunder und geht namentlich auch aus verschiedenen Wunderwettkämpfen mit Simon Magus als glorreicher Sieger hervor. Schließlich erklärt Simon den Römern, er werde zum Erweise seiner Wundermacht am nächsten Tage zu seinem Vater gen Himmel fahren. Er schwingt sich auch wirklich in die Lüfte, stürzt dann aber auf das Gebet des hl. Petrus hin zu Boden und bricht sein Bein in drei Stücke. Auf einer Bahre wird er von Rom nach Aricia und einige Tage später nach Terracina verbracht, woselbst er seinen Geist aushaucht. An diese Erzählung über das Ende des Magiers reiht sich sofort der Bericht über das Martyrium des hl. Petrus an. Petrus predigt mit großem Erfolge von der Keuschheit und veranlaßt viele römische Frauen, den ehelichen Umgang mit ihren Männern abzubrechen. Die Männer schwören dem Apostel Rache, und auf die inständigen Bitten seiner Freunde hin will Petrus aus Rom fliehen. Am Tore der Stadt begegnet ihm der Herr. Petrus fragt: „Herr, wo gehst du hin?“ und erhält die Antwort: „Ich gehe nach Rom, mich kreuzigen zu lassen.“ Petrus versteht diesen Wink, kehrt entschlossen um und wird nun von dem Stadtpräfekten Agrippa, welchem er vier Konkubinen abwendig gemacht hatte, wegen Atheismus (ἐπ' *αἰτίᾳ ἀθεότητος*) zum Kreuzestode verurteilt. Er treibt selbst die Henker zur Eile an und bittet sie, ihn mit dem Kopfe nach unten zu kreuzigen. In seiner letzten Stunde offenbart er noch das Geheimnis der gesamten Natur (*τῆς ἁπάσης φύσεως τὸ μυστήριον*), indem er in längerer Rede die Symbolik des Kreuzes sowie der umgekehrten und der aufrechten Kreuzigung entwickelt. Kaiser Nero wird durch die Nachricht von der erfolgten Kreuzigung des Apostels in großen Zorn versetzt, weil er dem Toten noch weit ärgere Qualen zugedacht hatte. Durch eine nächtliche Vision aber wird er so eingeschüchtert, daß er die Christen fürderhin in Ruhe läßt.

Wie in jener Rede über die Symbolik des Kreuzes, so kommt auch an manchen andern Stellen der gnostische Charakter des Werkes deutlich zum Ausdruck. Die auf uns gekommenen Bruchstücke werden zwar wohl sämtlich einer katholischen Zensur unterstellt worden sein, welche wenigstens die gröbsten Anstöße beseitigte. Es wird aber

[1] Adimpletis duodecim annis, Actus Petri c. 5 (Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet 1, 49). Zu dieser Zeitangabe vgl. das vorhin, Abs. 1, S. 548 f, aus der Predigt des Petrus angeführte Wort des Herrn an die Apostel.

auch jetzt noch dem Doketismus das Wort geredet[1], es wird jeder, auch der eheliche Geschlechtsverkehr verpönt[2], und als Elemente des eucharistischen Opfers werden Brot und Wasser genannt[3]. Dazu kommen auffällige Berührungen mit andern gnostischen Schriften, insbesondere den gnostischen Johannesakten, sowie mehrfache Berufungen auf Apokryphen, namentlich solche, welche nachweislich in gnostischen Kreisen verbreitet waren[4].

Ist nun mit dem gnostischen Ursprunge des Werkes[5] zugleich auch schon das hohe Alter desselben erwiesen, so bleibt doch die genauere Ermittlung der Entstehungszeit mit eigentümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Es fehlen die Mittel, zu entscheiden, ob und inwieweit die von Kirchenschriftstellern der ältesten Zeit gelegentlich angeführten Züge aus dem Leben des Apostelfürsten den in Rede stehenden Akten entlehnt sind oder nicht. Allgemein anerkannt wird, daß Kommodian um 260 diese Akten benutzt hat[6], wenngleich auch er seine Quelle nicht nennt. Erst Eusebius vielmehr führt das Werk mit Namen an (*πράξεις Πέτρου*, Hist. eccl. 3, 3, 2) und bezeichnet es als ein Erzeugnis ketzerischen Geistes (vgl. Hier., De vir. ill. 1). Lipsius und Zahn berechnen die Abfassungszeit auf die Jahre 160 bis 170 und identifizieren den Verfasser, auf Grund der Ähnlichkeit des Gedankens wie des Ausdrucks, mit dem Verfasser der gnostischen Johannesakten (Abs. 7). Eine äußere Stütze für diese Identifizierung bietet das Zeugnis des Papstes Innozenz I. (Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7), laut welchem die Petrusakten und die Johannesakten von dem früher genannten Leucius (§ 41, 3) verfaßt sind. James hat neue innere Gründe für die einheitliche Herkunft dieser beiden Akten beigebracht[7]. Der Bischof Linus, von welchem das „Martyrium beati Petri apostoli“ herrühren will, ist ohne Zweifel der erste Nachfolger

---

[1] Actus Petri c. 20 von Christus: manducavit et bibit propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens, baiulavit (plagas?) et improperia passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa.

[2] Das Martyrium des Apostels wird, wie bemerkt, auf den Eindruck zurückgeführt, welchen seine Predigt vom enthaltsamen Leben auf römische Frauen machte.

[3] Actus Petri c. 2: Obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua.

[4] Näheres bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 1, 265—270.

[5] Im Widerspruch mit Lipsius und Zahn vindiziert Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 553 ff, den Petrusakten einen „katholischen Charakter“. Später, a. a. O. 2, 2, 170, hat er dieselben „vulgär-christlich“ genannt.

[6] Ausschlaggebend ist der Vers über den im Auftrage des hl. Petrus zu Simon Magus redenden Hund bei Kommodian, Carm. apolog. 626, ed. Dombart. Dieser Vers entspricht ganz genau der Erzählung der Actus Petri c. 9.

[7] James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, XXIV ff. — Harnack, Schmidt, Erbes verweisen die Petrusakten in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Erbes, in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 32, 1911, 161 ff, läßt sie zur Zeit des Papstes Kallistus und des Kaisers Caracalla, also um 215, zu Rom geschrieben sein.

des hl. Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle (Iren., Adv. haer. 3, 3, 3). In Wahrheit mag diese lateinische Bearbeitung etwa im 6. Jahrhundert zu Rom entstanden sein.

Die Fragmente der Petrusakten sind von Lipsius herausgegeben worden in „Acta apostolorum apocrypha", ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 78—102: „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου" (nach den beiden im Text genannten Handschriften, mit Benutzung der altslavischen und der koptischen Übersetzung); 1—22: „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum" (auf Grund reichen handschriftlichen Materials); 45—103: „Actus Petri cum Simone" (nach dem Cod. Vercellensis saec. VII). Diese Actus erschienen hier zum erstenmal. Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des griechischen „Martyriums" s. Lipsius, Proleg. LIV f. Eine syrische Version veröffentlichte F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du 10e siècle: Revue de l'Orient chrétien 3, 1898, 39—57. Vgl. zu derselben A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 32—34. Eine armenische Version ward von P. Vetter in „Oriens Christianus" 2, 1901, 217—239, und wiederum von den Mechitaristen zu San Lazzaro in ihrer Sammlung apokrypher armenischer Apostelgeschichten, Venedig 1904, herausgegeben. Die koptische Πρᾶξις Πέτρου, deren Zugehörigkeit, wie gesagt, bestritten ist, bei C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur, nebst einem neuentdeckten Fragment, untersucht, Leipzig 1903: Texte und Untersuchungen usf. 24, 1. Vgl. noch die kleinen lateinischen Bruchstücke bei D. de Bruyne, Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie: Rev. Bénéd. 25, 1908, 149—160.

Über die Petrusakten handeln R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 85—284; Ergänzungsheft, 1890, 34—47. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 832—855. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 131—134 (Preuschen); 2, 1, 549—560; 2, 2, 170—173. G. Ficker, Die Petrusakten, Beiträge zu ihrem Verständnis, Leipzig 1903, 8°. Ders. bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 383—423; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 395—491. A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri: Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 322—341. J. Flamion, Les Actes apocryphes de Pierre: Revue d'hist. ecclés. 9—12, 1908—1911 (eine lange Reihe von Artikeln). C. F. M. Deeleman, Acta Petri: Geloof en Vrijheid 44, 1910, 193—244. C. Erbes, Ursprung und Umfang der Petrusakten: Zeitschr. f. Kirchengesch. 32, 1911, 161—185 353—377 497—530. Über Entlehnungen aus den „Actus Petri cum Simone" in der „Vita S. Abercii" aus dem Ende des 4. Jahrhunderts s. § 39 z. Schl.

Die in den sog. Klementinen niedergelegten Legenden über das Leben des hl. Petrus, bei Photius (Bibl. cod. 112—113; Migne, PP. Gr. 103, 388) αἱ λεγόμεναι τοῦ ἀποστόλου Πέτρου πράξεις genannt, stehen, wie es scheint, in keinem Zusammenhang mit den Petrusakten.

3. Die Akten des Paulus. — Etwa um dieselbe Zeit, aus welcher die gnostischen Akten des Petrus stammen, sind von katholischer Seite „Akten (πράξεις) des Paulus" in Umlauf gesetzt worden. Bis vor kurzem pflegte man der Meinung zu sein, die Überlieferung dieser Paulusakten habe einen ganz ähnlichen Gang genommen wie

diejenige der Petrusakten, das Ganze sei der Zeit zum Opfer gefallen und, abgesehen von unbedeutenden und mehrfach auch unsicheren anderweitigen Stücken, sei nur der Schlußabschnitt des Werkes, das Martyrium des hl. Paulus, erhalten geblieben, dank der alten Gewohnheit, die Martyrien an den Gedächtnistagen der Heiligen beim Gottesdienste vorzulesen. Dieses „Martyrium" aber konnte nur als ein verhältnismäßig sehr geringfügiger Bruchteil der Paulusakten gelten, weil der Umfang dieser Akten in dem sog. Catalogus Claromontanus, einem um 300 entworfenen Verzeichnisse der biblischen Schriften, auf 3560 Verse oder Zeilen und in der dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen „Stichometrie" auf 3600 Stichen oder Zeilen berechnet wurde[1]. Die kühne Vermutung Zahns[2], der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern habe ursprünglich keine selbständige Schrift, sondern nur einen Bestandteil der Paulusakten gebildet, fand wenig Glauben, bis unerwartete Entdeckungen sie zur Tatsache stempelten. In einer von der Universität Heidelberg angekauften, wahrscheinlich in das 7. Jahrhundert zurückreichenden, inzwischen aber in kleine Fetzen zerfallenen Papyrushandschrift fand Schmidt[3] eine koptische Übersetzung der Paulusakten, und in dieser Übersetzung umfassen die Paulusakten außer manchen andern Episoden aus dem Leben des Apostels auch jene brieflichen Verhandlungen zwischen Paulus und den Korinthern und auch die bisher ganz allgemein als selbständiges Schriftstück betrachteten Akten des Paulus und der Thekla. Die graphische und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Stücke ist nicht zu bestreiten, und die koptische Übersetzung gestattet einen sichern Rückschluß auf ihre griechische Vorlage. Harnack hat alsbald die Beweisführung Schmidts nachgeprüft und als richtig befunden und nicht lange nachher auch ein äußeres Zeugnis beibringen können[4], welches Schmidts These über den ursprünglichen Umfang der Paulusakten gegen jeden Zweifel sicherstellte. Dasselbe mußte weit hergeholt werden, aus einem Schriftchen unter dem Namen Cyprians von Karthago, „Gastmahl", Caena, betitelt[5]. Es war aber um so lehrreicher. Dieses Gastmahl, welches aus

[1] Siehe die Texte bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 159 und 300.

[2] A. a. O. 2, 2, 878 ff.

[3] In „Neue Heidelberger Jahrbücher" 7, 1897, 117 ff.

[4] In „Texte und Untersuchungen" usf. 19, 3b, 1899.

[5] Hartel hat diesem Gastmahl als einem „libello ineptissimo" die Aufnahme in seine Cyprian-Ausgabe versagt (S. Cypr. opp., ed. Hartel, pars 3, praef. LIX). Migne, PP. Lat. 4, 925—932, gibt das Gastmahl nach der Mauriner-Ausgabe Cyprians. Einen Abdruck eben dieser Ausgabe hat auch Harnack seiner vorhin zitierten Studie beigegeben. H. Brewer, in „Zeitschr. f. kath. Theol." 28, 1904, 92 ff, hat die sehr ansprechende Hypothese vorgetragen, die „Caena Cypriani" sei ein Werk des

dem 4. oder 5. Jahrhundert zu stammen scheint, ist ein Cento oder Flickwerk, und zwar ein Flickwerk aus biblischen Lappen, zusammengesetzt aus etwa 470 der Heiligen Schrift entlehnten Stückchen oder Sätzchen und dazu bestimmt, den biblischen Stoff dem Gedächtnisse einzuprägen. Einige 19 Sätzchen (Thecla super fenestram, Thecla flammeam [vestem], Ventrem aperuit Hermocrates, Panem petebat Hermocrates etc.) sind, wie Harnack mit Hilfe der Mitteilungen Schmidts über den koptischen Text feststellen konnte, aus den von dem Verfasser den biblischen Schriften zugezählten Paulusakten geschöpft. Der Verfasser benutzte diese Akten in einer lateinischen Übersetzung, welche dem Umfange nach sich mit der koptischen Übersetzung gedeckt haben muß. Damit war der abschließende Beweis dafür erbracht, daß die Stücke des koptischen Textes wirklich zusammengehören und die alten Paulusakten darstellen.

Sind die Akten des Paulus und der Thekla ein Bestandteil der Paulusakten gewesen, so darf und muß eine interessante Mitteilung Tertullians, welche bisher auf die ersteren Akten bezogen wurde, auf die letzteren angewendet werden. „Wenn nun diejenigen", schreibt Tertullian (De bapt. 17), „welche die fälschlich mit dem Namen des Paulus versehenen Schriften (Pauli perperam inscripta) lesen, mit Berufung auf das Beispiel der Thekla den Weibern das Recht zusprechen, zu lehren und zu taufen, so mögen sie wissen, daß in Asien der Presbyter, welcher jene Schrift angefertigt hat (eam scripturam construxit) . . ., seines Amtes entsetzt worden ist, nachdem er überführt worden war und eingestanden hatte, daß er das aus Liebe zu Paulus getan habe." Die Akten des Paulus und der Thekla lassen Thekla fast wie einen Missionär predigen (cc. 39 41 43) und sich selbst taufen (c. 34). Der Verfasser dieser Akten und der Paulusakten überhaupt war sonach ein kleinasiatischer Presbyter und schwärmerischer Verehrer des hl. Paulus[1]. Hieronymus (De vir. ill. 7) wiederholt die Mitteilung Tertullians, fügt jedoch überraschenderweise bei, das Gericht über den asiatischen Presbyter habe vor dem Apostel Johannes (apud Joannem) stattgefunden. Zur Erklärung dieses Zusatzes ist nicht selten vermutet worden, Hieronymus habe aus der verlorengegangenen griechischen Schrift Tertullians über die Taufe (vgl. Tert., De bapt. 15) geschöpft und dort eine eingehendere Darstellung des fraglichen Vorfalles, insbesondere auch eine Notiz über die Beteiligung des hl. Johannes, gefunden. Viel näher liegt die An-

bibelkundigen Presbyters Cyprian, mit welchem Hieronymus in Korrespondenz stand (vgl. Hier., Ep. 40). Anderweitige Vermutungen über die Herkunft der Caena sollen anläßlich der Schriften Cyprians von Karthago gewürdigt werden.

[1] Zur Kritik und Erklärung der Worte Tertullians vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 892 ff.

nahme, daß Hieronymus die noch vorhandene lateinische Schrift Tertullians benutzt und sich, wie in manchen andern Fällen, eine kleine Erweiterung der Aussage seiner Quelle erlaubt hat[1]. Sollte seine Meldung aus Tertullian stammen und Berücksichtigung verdienen, so müßten die Paulusakten spätestens zur Zeit Trajans (98—117), unter welchem Johannes starb, entstanden sein. Aber schon im Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte der Apokryphenliteratur im allgemeinen dürfte es sich empfehlen, die Entstehung der Paulusakten nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. Daß sie jedoch dem 2. Jahrhundert, etwa dem dritten Viertel desselben, angehören, unterliegt keinem Zweifel. Als Tertullian die angeführten Worte schrieb, müssen die Akten in Afrika nicht bloß bekannt gewesen sein, sondern auch schon eine nicht geringe Autorität besessen haben. Vielleicht ist auch schon Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 5, 42) in die Reihe der Zeugen der Paulusakten aufzunehmen[2], jedenfalls aber Hippolytus (Comm. in Dan. 3, 29, 4, ed. Bonwetsch[3]) und Origenes (ἐν ταῖς *Παύλου πράξεσιν*, Comm. in Ioan. t. 20, 12; in actibus Pauli, De princ. 1, 2, 3).

Die katholische Herkunft der Akten ist schon durch Tertullian verbürgt. Der Priester, welcher die Akten verfaßte, mußte seine kirchliche Stellung aufgeben, weil er geschichtliche Unwahrheiten verbreitet, nicht weil er unkirchliche Lehranschauungen vertreten hatte. Die übrigen Stimmen des Altertums befinden sich mit Tertullian in vollstem Einklange. In den erwähnten Zitaten bei Origenes, und wohl auch schon in dem Hinweise bei Hippolytus, wird den Akten indirekt das Zeugnis der Rechtgläubigkeit ausgestellt. Dem übergroßen Eifer des Verfassers der Schrift „De rebaptismate" freilich erschienen die

---

[1] Auch die andere Äußerung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 7): „*Περιόδους* Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus", muß insofern Befremden erregen, als von einem getauften Löwen in den Akten des Paulus und der Thekla und den Paulusakten überhaupt nicht die Rede ist. Rolffs, bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 358 f, glaubt, Hieronymus sei durch grobes Mißverständnis ironischer Worte Tertullians (De bapt. 17) zu der irrigen Meinung gekommen, die Akten erzählten von der Taufe eines Löwen. Krüger, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 5, 1904, 163 ff 261 ff, bleibt dabei, daß der getaufte Löwe in den Akten gestanden haben müsse, und zu dieser Ansicht bekennt sich auch Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Zusätze zur ersten Ausgabe, Leipzig 1905, XIX—XXIX: „Der getaufte Löwe". Ich möchte meinen, daß dieser Löwe nicht der Phantasie des Verfassers der Akten, sondern einem späteren Erfinder sein Dasein verdankt; der Erfinder aber ist allem Anscheine nach nicht Hieronymus gewesen, sondern ein Gewährsmann, welchem Hieronymus, der keine selbständige Kenntnis der Akten besaß, zum Opfer fiel.

[2] Vgl. Abs. 1, S. 550 A. 1.

[3] Zu dieser Stelle bei Hippolytus vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenlied, Leipzig 1897, 27 f.

Akten als ein häretisches Machwerk zur Bekämpfung der Gültigkeit der Ketzertaufe (ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem conflictus liber) — wenn anders, was zweifelhaft ist, die in der Schrift „De rebaptismate" angezogene „Pauli praedicatio" mit den Paulusakten identifiziert werden darf (vgl. Abs. 1). Eusebius hat die Paulusakten viel höher gewertet und weit günstiger beurteilt als die gnostischen Petrusakten, indem er sie zu den Antilegomena des Neuen Testamentes, d. h. zu den Schriften zählte, deren kanonische Dignität nicht ausreichend gesichert sei (Hist. eccl. 3, 3, 5 u. 25, 4). Wenn aber der Verfasser des pseudocyprianischen Gastmahles die Paulusakten wirklich den kanonischen Schriften gleichstellte, so hat er jedenfalls nicht im Sinne weiter Kreise gehandelt. Hieronymus hatte dieselben schon mit aller Entschiedenheit „inter apocryphas scripturas" verwiesen (De vir. ill. 7). Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern jedoch, welcher die Grundprinzipien des Gnostizismus bekämpft und insbesondere die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches verteidigt, hat allerdings bei Syrern und Armeniern jahrhundertelang eine Stelle in den Bibelhandschriften behauptet. Erst sehr späte Zeugen haben die Paulusakten mit andern apokryphen Apostellegenden gnostischen Ursprungs zusammengestellt oder auch geradezu als ein gnostisches Produkt bezeichnet[1]. Lipsius[2] wollte aus derartigen Zeugnissen folgern, es habe außer den katholischen auch gnostische Paulusakten gegeben, und wollte weiterhin annehmen, das genannte „Martyrium des hl. Paulus" sei ein Rest der gnostischen Paulusakten, freilich nicht in seiner ursprünglichen Fassung, sondern in katholischer Überarbeitung. Diesen Aufstellungen konnte Zahn[3] mit leichter Mühe den Boden entziehen. Die Äußerungen jener späteren Autoren leiden an einer sehr leicht erklärlichen Ungenauigkeit bzw. Unrichtigkeit; entscheidend ist das Zeugnis des Altertums, welches wohl katholische, aber keine gnostischen Paulusakten kennt. Auch die von Lipsius[4] verfochtene These, der überlieferte Text der Akten des Paulus und der Thekla sei eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift, ist durchaus unbegründet. Die Existenz sowohl wie der gnostische Charakter der angeblichen Grundschrift ist gänzlich unerweisbar.

[1] So Johannes von Thessalonich in der Vorrede seiner Neubearbeitung einer apokryphen Schrift über Mariä Himmelfahrt, bei Bonnet in „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 23, 1880, 239 f; Photius, Bibl. cod. 114, bei Migne, PP. Gr. 103, 389, u. a.

[2] Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 75 ff; vgl. Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Proleg. XI ff.

[3] Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 865 ff.

[4] Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 443 ff. Gegen Lipsius s. Zahn a. a. O. 2, 2, 894 f 899 f 902 ff.

Die 1904 erfolgte Edition der koptischen Übersetzung der Paulusakten durch Schmidt hat insofern enttäuscht, als sie nur wenig neue Aufschlüsse brachte. Die „Tücke des Schicksals" hat es gewollt, daß in der Handschrift, die, als sie nach Europa kam, aus etwa 2000 meist recht kleinen Fetzen bestand, die ohnehin bereits bekannten Stücke der Akten verhältnismäßig gut, die wenig oder gar nicht bekannten Stücke schlecht oder gar nicht erhalten sind. Immerhin läßt sich die Schrift nunmehr mit größerer Sicherheit als einen Roman zur Verherrlichung des Völkerapostels etwa aus dem Jahre 170 bezeichnen. Der Verfasser hat die kanonische Apostelgeschichte sowie die Briefe des hl. Paulus zu Grunde gelegt, auch interessante und zum Teil wertvolle außerbiblische Überlieferungen benutzt, zugleich aber auch seiner Phantasie sehr frei die Zügel schießen lassen. Die sinnige Theklalegende in ihrer anziehenden Darstellung ist eine jedenfalls glänzende Probe seines schriftstellerischen Talentes. Übrigens soll von den Akten des Paulus und der Thekla sowohl wie auch von dem Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern noch eigens gehandelt werden, weil beide Stücke, früh aus dem ursprünglichen Zusammenhange losgelöst, eine eigene Geschichte durchlaufen haben. An dieser Stelle noch einige Worte über das „Martyrium des hl. Paulus".

Im griechischen Originale ist dieses *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου* bisher in zwei Handschriften aufgefunden worden, eben jenen Handschriften, welche auch das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* enthalten (vgl. Abs. 2). Dasselbe liegt aber auch, ganz oder bruchstückweise, in verschiedenen Übersetzungen vor, lateinisch, syrisch, slavisch, koptisch (sahidisch), arabisch, äthiopisch. Die lateinische Übersetzung, weitaus die älteste und wichtigste unter allen, ist in ihrer ursprünglichen Gestalt bisher nur fragmentarisch bekannt geworden; in einer späteren Überarbeitung aber, stilistisch verbessert und sachlich erweitert, besitzen wir sie vollständig[1]. Manche Handschriften geben dieser Überarbeitung, von gleichgültigen Abweichungen abgesehen, den Titel: Martyrium beati Pauli apostoli a Lino episcopo conscriptum. Die älteren Handschriften zeigen jedoch, daß die Zueignung an Bischof Linus nicht ursprünglich, sondern erst später eingetragen und ohne Zweifel von dem „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum" (Abs. 2) entlehnt ist. In der neuen Ausgabe von Lipsius (1891) lautet die Aufschrift: Passio sancti Pauli apostoli.

[1] In der Bestimmung des Verhältnisses der beiden lateinischen Texte zueinander und zu dem griechischen Texte folge ich Zahn a. a. O. 2, 2, 872 ff. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 155 165; vgl. Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Proleg. XVIII f, erklärte den kürzeren lateinischen Text für ein jüngeres Exzerpt aus dem längeren lateinischen Text, und erblickte in dem griechischen Text nicht das Original der beiden lateinischen Texte, sondern eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen. Vgl. Abs. 2, S. 551 A. 1.

Der Inhalt des griechischen „Martyriums" ist in Kürze folgender: Paulus kommt nach Rom und seine Predigt findet dort vielen Anklang, namentlich auch am kaiserlichen Hofe. Durch seinen Mundschenk Patroklus, welchen der Apostel vom Tode erweckte, hört auch Nero selbst von dem ewigen König Jesus Christus und er gibt alsbald Befehl, alle „Soldaten des großen Königs" zu töten. Paulus, der Führer dieser Kriegerschar (ἐπὶ τῶν στρατοπέδων), wird vor den Kaiser geführt und erklärt demselben, der ganze Erdkreis müsse zum Dienste des Königs Christus eingeladen werden und dieser König werde eines Tages die Welt durch Feuer zerstören. Jetzt befiehlt Nero, alle Christen im Feuer zu verbrennen, Paulus aber zu enthaupten. Die Zahl der Opfer dieses Befehles ist so groß, daß die Römer gegen die Fortdauer der Verfolgung Einspruch erheben und den Kaiser zur Zurücknahme seines Ediktes zwingen. Dagegen besteht der Kaiser auf der Enthauptung des Apostels. Der Präfekt Longus und der Centurio Cestus werden mit der Vollstreckung des Urteils beauftragt, lassen sich aber beide auf dem Wege vom Apostel belehren und bekehren. Ein Spekulator enthauptet den Apostel, „und Milch spritzt auf die Kleider des Soldaten". Um die neunte Stunde erscheint Paulus dem Kaiser und kündigt ihm das bevorstehende Strafgericht an. Auch Longus und Cestus werden einer Erscheinung des Toten gewürdigt und empfangen von Titus und Lukas „das Siegel im Herrn" (die Taufe).

Den griechischen und die beiden lateinischen Texte des „Martyriums des hl. Paulus" veröffentlichte Lipsius in „Acta apostolorum apocrypha", ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 104—117: „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου" (nach einem Cod. Patmius saec. IX und einem Cod. Batopedianus saec. X/XI); 105—113: „Passionis Pauli fragmentum" (nach drei Codices Monacenses saec. VIII/IX, saec. XII, saec. XV); 23—44: „Passio sancti Pauli apostoli" (nach 28 Handschriften). Über Handschriften und Ausgaben der slavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des Martyriums s. Lipsius, Proleg. LVI f. Eine syrische Version veröffentlichte F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du 10e siècle: Revue de l'Orient chrétien 3, 1898, 39—57. Vgl. zu derselben A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 32—34. — C. Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text: Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung 2. Ein Textband in 8° und ein Tafelband in 4°, Leipzig 1904. Eine zweite durch Zusätze erweiterte Ausgabe des Textbandes erschien 1905. Dazu noch Schmidt, Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1909, 216—220.

R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, 1887, 85—284; Ergänzungsheft, 1890, 34—47. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 865—891. P. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 22—47. Ders., Der Schluß der Paulusakten: ebd. 6, 1905, 317—338. C. Clemen, Miszellen

zu den Paulusakten: ebd. 5, 1904, 228—247. E. Rolffs bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 357—383; und Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 358—395 (deutsche Bearbeitung). M. Rh. James, A note on the „Acta Pauli": The Journal of Theol. Studies 6, 1905, 244—246. The same, The Acts of Titus and the Acts of Paul: ebd. 549—556. C. F. M. Deeleman, Acta Pauli: Theologische Studiën 1908, 1—44. B. Pick, The apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas, Chicago 1909, 8° (englische Übersetzung). A. Wilmart, Extraits d'Acta Pauli: Revue Bénéd. 27, 1910, 402—412. L. Vouaux, Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire, Paris 1913, 8°.

4. Die Akten des Paulus und der Thekla. — Die „Akten des Paulus und der Thekla" sind, wie soeben bemerkt, von Haus aus nur ein Abschnitt der um 170 in Kleinasien von katholischer Hand verfaßten Paulusakten gewesen. Eine leidlich abgerundete Episode, ist die Legende wohl nur deshalb aus dem ursprünglichen Zusammenhange herausgenommen worden, weil sie, ähnlich wie der Bericht über das Martyrium des hl. Paulus, als kirchliche Festlektion dienen sollte. Als selbständige Schrift ist sie dann von den Griechen zu manchen andern Nationen des christlichen Erdkreises gewandert. Außer fünf verschiedenen lateinischen Übersetzungen sind bisher eine syrische, eine armenische, eine slavische und eine arabische Version herausgegeben bzw. handschriftlich nachgewiesen worden. In den griechischen Manuskripten lautet der Titel: *Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης* oder *Μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος Θέκλης, μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου Θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος* oder dgl. Hieronymus nannte die Schrift *περίοδοι* Pauli et Theclae (De vir. ill. 7).

Der Hauptinhalt des griechischen Textes läßt sich etwa wie folgt zusammenfassen. Auf der Flucht von Antiochien (in Pisidien) kommt Paulus nach Ikonium und findet in dem Hause des Onesiphorus die herzlichste Aufnahme (c. 1—5). Bei einer gottesdienstlichen Feier in diesem Hause predigt er von der Enthaltsamkeit und der Auferstehung. Hingerissen von des Apostels Worten, entschließt sich Thekla, eine Jungfrau aus vornehmem Hause, ihrem Bräutigam Thamyris zu entsagen und in Jungfräulichkeit Gott zu dienen (c. 5 bis 10). Thamyris schleppt den Apostel vor den Statthalter Castelius und beschuldigt ihn, die Jungfrauen von der Ehe abzuhalten (c. 11 bis 16). Paulus wird gegeißelt und zur Stadt hinausgeworfen, Thekla aber wird auf Verlangen ihrer eigenen Mutter zum Feuertode verurteilt (c. 17—21). Die Flamme lodert schon empor, als plötzlich die Erde erbebt und eine dunkle Wolke Regen und Hagel niedersendet, so daß das Feuer ausgelöscht und Thekla gerettet wird (c. 22). Nunmehr schließt sich Thekla dem Apostel als Begleiterin auf seinen Reisen an und kommt mit ihm nach Antiochien (c. 23—26). Dort wird der Syriarch Alexander von ihrer Schönheit geblendet, und als

die Jungfrau seine Zudringlichkeit entrüstet zurückweist, verklagt Alexander sie beim Statthalter, und dieser verurteilt sie zum Tierkampfe (c. 26—27). In der Arena werden Löwen und Bären auf sie losgelassen; eine Löwin aber legt sich ihr zu Füßen und beschützt sie, zerreißt einen anstürmenden Bären, kommt jedoch im Kampfe mit einem Löwen zugleich mit diesem um (c. 33). Da erblickt Thekla hinter sich ein Bassin mit Wasser, und mit dem Rufe: „Im Namen Jesu Christi empfange ich am letzten Tage die Taufe", stürzt sie sich in das Wasser; die in dem Bassin befindlichen Seehunde aber werden durch einen Blitzstrahl getötet (c. 34). Zuletzt wird Thekla an zwei wilde Stiere gebunden, um von ihnen zerrissen zu werden; die Stricke werden jedoch durch die glühenden Eisen, mit welchen die Stiere zur Wut gestachelt werden sollen, versengt und verbrannt (c. 35). Jetzt bittet Alexander selbst den Statthalter, Thekla in Freiheit zu setzen (c. 36). Sie legt Männertracht an und begibt sich nach Myra in Lykien zu Paulus (c. 40). Von dort reist sie nach Ikonium, vom Apostel mit den Worten entlassen: „Geh und lehre das Wort Gottes!" (c. 41.) Von Ikonium, wo sie ihren früheren Bräutigam tot findet, wendet sie sich nach Seleukia (in Isaurien), „und nachdem sie viele mit dem Worte Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines guten Todes" (c. 43).

Die Darstellungsweise zeichnet sich manchen andern Apokryphen gegenüber durch Einfachheit, Kürze und Klarheit vorteilhaft aus. Der Inhalt beruht im großen und ganzen auf freier Erfindung und wimmelt von historischen Verstößen. Schon der Gebrauch oder Mißbrauch der Schriften des Neuen Testamentes wirft auf die romanhafte Natur der Akten ein recht bezeichnendes Schlaglicht. Der geschichtliche Rahmen der Erzählung ist augenscheinlich dem Berichte der kanonischen Apostelgeschichte über die sog. erste Missionsreise des hl. Paulus (Kap. 13—14), ein großer Teil der auftretenden Personen, insbesondere auch Onesiphorus und sein „Haus", ist dem zweiten Timotheusbriefe (vgl. 1, 16 ff; 4, 19) entlehnt. Aber Körner geschichtlicher Wahrheit kann auch eine Dichtung in sich bergen. Es wird wirklich eine Thekla in Ikonium gelebt und durch Paulus den Weg zur Wahrheit gefunden und um ihres Glaubens willen Verfolgung erlitten haben. Die reichen Zeugnisse der späteren kirchlichen Literatur über Thekla können nicht in Bausch und Bogen auf die Akten zurückgeführt werden[1]. Bedenklicher steht es um den historischen Wert des Porträts des Apostels. Gegen Eingang wird Paulus beschrieben als „ein Mann klein von Statur, kahlen Kopfes,

[1] Auch Rolffs, bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 370 ff, hält die Existenz einer Märtyrin Thekla aus Ikonium für gesichert.

mit krummen Schienbeinen, gewandt in seinen Bewegungen (? εὐεκτικός), mit zusammengewachsenen Augenbrauen, ziemlich langer Nase, voller Anmut: bald nämlich erschien er wie ein Mensch, bald hatte er das Aussehen eines Engels" (c. 3)[1]. Zu Antiochien (in Pisidien) nimmt sich eine Königin Tryphäna der zum Tierkampfe verurteilten Thekla mit mütterlicher Liebe an (c. 27 ff), und später wird sie durch Thekla zum Christentum bekehrt (c. 39 ff). Diese Königin Tryphäna wird, wie zuerst v. Gutschmid[2] zeigte, durch Münzen und Inschriften als eine historische Persönlichkeit aus der Zeit des Herrn oder des hl. Paulus erwiesen, und das in den Akten von ihr entworfene Bild kann gleichfalls sehr wohl auch historische Züge enthalten.

Manche früheren Hypothesen über den Ursprung der Akten des Paulus und der Thekla sind schon durch die Entdeckung der Zugehörigkeit dieser Akten zu den Paulusakten endgültig abgetan worden. Lipsius wollte, wie bereits gesagt (Abs. 3), in dem erhaltenen Texte der Theklalegende die katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift sehen, welch letztere Tertullian in Händen gehabt habe. Umgekehrt wollte Ramsay[3] nachweisen können, daß schon Tertullian eine interpolierte Rezension der Legende gebraucht habe, während eine kürzere Urgestalt anzunehmen sei, welche in den Jahren 50—70 von einem Zeitgenossen und Landsmanne Theklas niedergeschrieben wurde. Daß zur Zeit der Abfassung der Paulusakten schon eine schriftliche Bearbeitung der Theklalegende vorhanden war, ist möglich, aber keineswegs wahrscheinlich. Dagegen fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, daß wir die Legende heute noch in wesentlich derselben Gestalt besitzen, in welcher sie Tertullian vorgelegen hat und in welcher sie auch aus der Feder des Verfassers der Paulusakten geflossen ist.

Den griechischen Text der „Akten des Paulus und der Thekla" hat zuerst J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum 1, Oxon. 1698, 95 bis 119, herausgegeben. Ein Abdruck dieser Ausgabe findet sich bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, Venet. 1765, 177—191. Neue Ausgaben veranstalteten C. Tischendorf, Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 40—63, und R. A. Lipsius, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 235—272. Tischendorf legte drei, Lipsius elf Handschriften zu Grunde. Ein Pergamentblatt, etwa aus dem 5. Jahrhundert, mit Bruchstücken der Acta

---

[1] Ein syrischer Übersetzer hat „große Augen" eingeschoben; zwei lateinische Übersetzer haben aus der Glatze kurzgeschorenes Haar, wenn nicht gar eine Tonsur gemacht (attonso capite statt φαλὸς τῇ κεφαλῇ). Näheres bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 904 ff; Fürst, Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta, in „Philologus" 61, 1902, 381 ff 407 f.

[2] In „Rhein. Mus. f. Philol.", N. F. 19, 1864, 177—179. Vgl. jetzt Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 2. ed. London 1893, 382 bis 389 427—428; Rolffs bei Hennecke a. a. O. 377 f.

[3] A. a. O. 409 ff.

Pauli et Theclae c. 8—9, ist wiedergegeben bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part 1, London 1898, 9—10. Der vollständige Text der Acta auch bei O. v. Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten usf., Berlin 1902, 215—229.

Eine alte lateinische Übersetzung der Akten hatte schon B. Mombritius in seiner Sammlung von Heiligenlegenden, welche ohne Titelblatt, ohne Jahreszahl und ohne Paginierung um 1476 in zwei Bänden zu Mailand erschien, im zweiten Bande veröffentlicht. Eine andere alte lateinische Übersetzung edierte Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum 1, Oxon. 1698, 120 bis 127, in Verbindung mit dem griechischen Texte. Diese Übersetzung ist bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, Venet. 1765, 177—191, abgedruckt. Eine dritte lateinische Übersetzung steht in „Bibliotheca Casinensis" 3. Ex typogr. Casin. 1877. Florilegium Casin. 271—276 (vgl. 3, 271 b). Fünf verschiedene lateinische Übersetzungen, davon eine in drei, eine andere in vier Rezensionen, mustergültig bearbeitet, bei O. v. Gebhardt, Passio S. Theclae virginis, die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen, Leipzig 1902: Texte und Untersuchungen usf. 22, 2. Alle diese lateinischen Übersetzungen gehen, wie es scheint, auf die griechischen Akten des Paulus und der Thekla zurück, und keine derselben gehört der von dem Verfasser des pseudocyprianischen „Gastmahls" benutzten lateinischen Übersetzung der Paulusakten (Abs. 3) an. Eine syrische Version der Akten veröffentlichte und übersetzte W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, 8°, vol. 1, 128—169 (syrischer Text); vol. 2, 116—145 (englische Übersetzung). Eine koptische Version ward herausgegeben und ins Englische übersetzt von E. J. Goodspeed, The Book of Thekla: The American Journal of Semitic languages and literatures 17, 1901, 65—95. Handschriften einer slavischen und einer arabischen Version der Akten verzeichnet Lipsius, **Acta apost. apocr., pars 1, Proleg. CII.**

J. Stilting, De S. Thecla virg. mart. Seleuciae in Isauria commentarius critico-historicus: Acta SS. Sept. tom. 6, Antverpiae 1757, 546—568. C. Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklalegende. Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte, Leipzig 1877, 8°. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 424—467; Ergänzungsheft, 1890, 61 f 104. J. Gwynn bei Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biography 4, London 1887, 882—896 s. v. Thecla. G. Wohlenberg, Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 9, 1888, 363—382. A. Rey, Étude sur les ‚Acta Pauli et Theclae' et la légende de Thecla, Paris 1890, 8°. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 1892, 892—910. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 136—138 (Preuschen): 2, 1, 493—505. W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 2. ed. London 1893, 375—428: „The Acta of Paul and Thekla". F. C. Conybeare, The Armenian Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early Christianity, 2. ed. London 1896, 49—88: „Acts of Paul and Thecla". C. Holzhey, Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 2, 7, München 1905. C. F. M. Deeleman, Acta Pauli et Theclae: Theologische Studiën 1908, 273—301.

5. Die Akten des Petrus und des Paulus. — Von den gnostischen Petrusakten und den katholischen Paulusakten sind die katholischen „Akten des Petrus und des Paulus" wohl zu unterscheiden. Dieselben wollen die spätere Geschichte beider Apostel zur Dar-

stellung bringen und dabei die innige Zusammengehörigkeit und die brüderliche Eintracht zwischen Petrus und Paulus ins Licht rücken. Erhalten hat sich auch von diesem Werke hauptsächlich der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel. Eine der zwei Gruppen von Texteszeugen bietet aber außer dem Martyrium noch eine Schilderung der Reise des hl. Paulus nach Rom. Abgesehen von einer einzigen, alsbald zu nennenden Ausnahme, lassen nämlich alle bisher ermittelten griechischen Handschriften diesen Reisebericht dem Martyrium voraufgehen. Die Überschrift des Textes pflegt *Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* zu lauten. Nur eine griechische Handschrift (ein Codex Marcianus saec. XVI) enthält unter der Aufschrift *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* das Martyrium ohne den Reisebericht[1] und sie weist auch in der Schilderung des Martyriums selbst den andern griechischen Handschriften gegenüber nicht unerhebliche Besonderheiten auf. Dieser einen griechischen Handschrift treten die sehr zahlreichen Handschriften einer lateinischen Übersetzung zur Seite, insofern auch sie sämtlich den Reisebericht weglassen[2] und weiterhin in der Darstellung des Martyriums mit der einen griechischen Handschrift sich viel näher berühren als mit den andern griechischen Handschriften. Der Titel des lateinischen Textes heißt meist: „Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli". In einzelnen Handschriften ist, zu Anfang oder zu Ende des Textes, bemerkt, Marcellus, ein Schüler des hl. Petrus und Augenzeuge seines Martyriums, habe die Passio aufgezeichnet. Diese Angabe ist indessen, wie die älteren lateinischen Handschriften zeigen, nur ein späterer Zusatz, zu welchem allem Anscheine nach der Text selbst den Anlaß gegeben hat[3]. Außerdem sind noch eine armenische und eine altslavische Übersetzung zu erwähnen, welche beide aus dem Griechischen, und zwar aus dem häufiger vorkommenden griechischen Texte, geflossen sind.

Nicht nur der wesentliche Inhalt des Martyriums, sondern auch der Kern des Reiseberichtes muß als echter Bestandteil der alten *Πράξεις* anerkannt werden. Die eine griechische Handschrift, in welcher der Reisebericht fehlt, nimmt gleichwohl auf diesen Bericht Bezug, indem auch sie im weiteren Verlaufe bemerkt, Paulus habe in Rom dem hl. Petrus alle seine Erlebnisse erzählt „und wie er auf gefahrvollem Seewege angekommen war"[4]. Das Martyrium aber

[1] Der Text beginnt mit den Worten: „Als der hl. Paulus nach Rom gekommen war."

[2] Sie heben an: „Cum venisset Paulus Romam."

[3] Gegen Ende der Passio, c. 63 (Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, 173), wird erzählt, Marcellus, ein vornehmer Römer, welcher aus einem Anhänger Simons des Magiers ein Schüler Petri geworden war, habe für die Bestattung des Leichnams des Apostels Sorge getragen.

[4] Siehe das *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων* c. 4: Acta apost. apocr. 1, 122.

dürfte in der genannten Handschrift reiner und unverfälschter erhalten sein als in der andern griechischen Rezension. Freilich kann auch diese Handschrift durchaus nicht den Anspruch erheben, den ursprünglichen Wortlaut des Textes aufbewahrt zu haben. Überhaupt trägt eine jede der griechischen Handschriften Spuren späterer Überarbeitung[1].

Der Reisebericht läßt Paulus von der Insel Gaudomelete aus den Weg nach Italien antreten. Die Juden in Rom hören von der Absicht des Apostels, und auf ihr Betreiben läßt Nero in alle Provinzen den Befehl ergehen, die Reise des Apostels nach Italien zu verhindern. Obwohl Paulus von dem kaiserlichen Befehle Kunde erhält, schifft er sich nach Sizilien ein und begibt sich von dort in Begleitung des Schiffers Dioskorus nach Puteoli. Während Paulus sich verborgen hält, geht Dioskorus in die Stadt hinein, wird, weil er ebenfalls kahlköpfig ist, für Paulus gehalten[2] und ergriffen und enthauptet. Das Haupt wird dem Kaiser zugeschickt, und die römischen Juden feiern ein Freudenfest. Paulus ruft die Rache des Himmels über Puteoli herab, wandert mit den dortigen Gläubigen nach Bajä aus und ist hier Zeuge, wie Puteoli vom Meere verschlungen wird. Von Bajä reist er über Gaëta und Terracina nach Tres Tabernä und Forum Appii. Petrus, welcher in Rom weilt, wird durch die Nachricht von der bevorstehenden Ankunft Pauli in große Freude versetzt und schickt seine Jünger bis nach Tres Tabernä Paulus entgegen. So weit der Reisebericht, welchem augenscheinlich die Beschreibung der Reise des hl. Paulus von Cäsarea bzw. von der Insel Kauda nach Rom in der kanonischen Apostelgeschichte (Kap. 27—28) zu Grunde liegt.

Der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel erzählt zunächst von Verhandlungen zwischen Paulus und den römischen Juden und von Zeichen und Beweisen völliger Übereinstimmung und herzlichsten Einvernehmens zwischen Paulus und Petrus. Alsdann tritt Simon Magus auf und er weiß Nero zu veranlassen, ein Verhör über die Lehre der Apostel zu eröffnen. Petrus beruft sich auf den Brief des Pontius Pilatus an Kaiser Claudius über die Wunder Jesu (§ 42, 10) und bekräftigt seinerseits die Wahrheit aller in diesem Briefe berichteten Tatsachen. Simon erweist sich unfähig, die Gedanken Petri zu erraten, während Petrus den Beweis liefert, daß er die Intentionen des Magiers durchschaut. Paulus legt in längerer Rede den Hauptinhalt seiner Predigt dar, und Petrus bestätigt das von Paulus Gesagte. Am folgenden Tage will Simon zum Himmel auffliegen, fällt aber auf das Gebet Petri hin auf die via sacra herab und zerschellt in vier Stücke, und die Hoffnung des Kaisers, Simon werde wieder

[1] Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 305 ff 333 ff.

[2] Vgl. das Porträt des hl. Paulus in den Akten des Paulus und der Thekla, Abs. 4, S. 562 f.

auferstehen, geht nicht in Erfüllung. Gleichwohl müssen die Apostel sterben: Paulus wird an der Straße nach Ostia enthauptet, Petrus wird mit den Füßen nach oben gekreuzigt, nachdem er zuvor noch der versammelten Menge die Geschichte seiner Flucht aus Rom, seiner Begegnung mit dem Herrn und seiner reumütigen Umkehr erzählt hat[1]. Kaiser Nero aber muß vor dem erregten Volke in die Wüste fliehen, kommt dort vor Hunger und Kälte um und sein Leichnam wird der Fraß wilder Tiere. Jedenfalls ist in diesem Berichte die Darstellung der Petrusakten (Abs. 2) ausgiebig benutzt.

Über den Ursprung der Akten des Petrus und des Paulus ruht ein dichter Schleier. Die ältesten Spuren des Werkes findet Lipsius bei Hippolytus (Philos. 6. 20), bei Cyrillus von Jerusalem (Catech. 6, c. 15), bei Asterius von Amasea (Hom. 8 in ss. apost. Petr. et Paul. sub fine)[2], bei Sulpicius Severus (Chron. 2, 28)[3]. An allen diesen Stellen ist von siegreichen Kämpfen der Apostel Petrus und Paulus mit Simon Magus bzw. von einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit der beiden Apostel zu Rom die Rede. Da jedoch an keiner Stelle auf eine schriftliche Quelle zurückgegriffen wird, so bleibt die Benutzung der Akten des Petrus und des Paulus mehr oder weniger zweifelhaft[4]. Lipsius[5] verlegt die Abfassung der Akten in das 2. Jahrhundert, in eine Zeit, zu welcher die Aussöhnung zwischen „Petrinismus“ und „Paulinismus“ zwar schon eingeleitet, aber noch nicht abgeschlossen gewesen sei. In der Absicht, diese Bewegung zu fördern, habe der Verfasser der Akten die Voraussetzung eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus als unbegründet erweisen wollen. Allein abgesehen davon, daß die Theorie der alten Tübinger Schule von einer petrinischen und einer paulinischen Form des Urchristentums der heutigen Kirchengeschichtschreibung als längst antiquiert gilt, wird durch die Analogie so mancher andern Fälle eine viel einfachere Erklärung des Tatbestandes dringend empfohlen, um nicht zu sagen herausgefordert. Der Autor hat die häretischen Petrusakten aus den Händen der Gläubigen verdrängen und zu dem Ende durch ein inhaltlich engverwandtes orthodoxes Buch

---

[1] Vgl. die Erzählung der Petrusakten, Abs. 2, S. 552.

[2] Bei Migne, PP. Gr. 40, 297 ff.

[3] Siehe Lipsius a. a. O. 2, 1, 331 f.

[4] Nach Preuschen, bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 134, verweist Hieronymus, Adv. Iovin. 1, 26, mit den Worten: „quamquam legatur in περιόδοις et uxor eius (sc. Petri) et filia“, auf die Akten des Petrus und des Paulus. Aber wenn unter diesen περίοδοι eine apokryphe Apostelgeschichte verstanden ist (und nicht vielmehr die pseudoklementinischen Rekognitionen, vgl. Hier., Comm. in Gal. ad 1, 18: Clemens in periodis eius [sc. Petri] refert), so liegt es jedenfalls näher, an die Akten des Petrus als an die Akten des Petrus und des Paulus zu denken. So auch Lipsius a. a. O. 2, 1, 80 f; vgl. Lipsius in „Acta apost. apocr.“ 1, Proleg. x.

[5] Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 333 ff.

ersetzen wollen. Für diesen Autor aber muß jedenfalls auch noch die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts offengehalten werden.

Die lateinische Übersetzung des Martyriums der beiden Apostel ist schon 1531 durch Fr. Nausea herausgegeben worden. Eine Ausgabe des griechischen Textes des Martyriums samt dem Reiseberichte veranstaltete zuerst J. C. Thilo in zwei Hallenser Universitätsprogrammen aus den Jahren 1837—1838, sodann C. Tischendorf in seinen „Acta apostolorum apocrypha", Lipsiae 1851, 1—39. Tischendorf kannte auch schon diejenige griechische Handschrift, welche das Martyrium ohne den Reisebericht enthält, benutzte dieselbe jedoch nur zur Kritik der andern griechischen Textesrezension. Lipsius hat die beiden Rezensionen getrennt zum Abdruck gebracht und zugleich die lateinische Übersetzung von neuem herausgegeben: Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 118—176: Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου (nach dem Codex Marcianus saec. XVI); 119—177: Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli (nach 22 Handschriften); 178—222: Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου (nach 16 Handschriften). Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen und einer altitalienischen, erst nach lateinischer Vorlage gefertigten Übersetzung handelt Lipsius a. a. O. Proleg. LXXXIX f. Über Handschriften und Ausgaben der armenischen Übersetzung berichtet P. Vetter in „Theol. Quartalschr." 88, 1906, 161—186. Ein Fragment einer koptischen Übersetzung veröffentlichte A. Jacoby in „Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égypt. et assyr." 24, 1902, 42—44.

Eingehende Untersuchungen über die Akten des Petrus und des Paulus bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, 1887, 284—390; Ergänzungsheft, 1890, 47—61. — Die Bd 2, 1, 366 ff (Ergänzungsheft 54 f) besprochene lateinische Kompilation über das Martyrium der beiden Apostel aus dem 6. oder 7. Jahrhundert hat Lipsius in „Acta apost. apocr." 1, 223—234 gleichfalls abdrucken lassen: Passio apostolorum Petri et Pauli. — Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus bei P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 1, Paris. 1890, 1—44, sind nicht eine Übersetzung der alten griechischen Akten des Petrus und des Paulus, sondern eine aus verschiedenen Quellen, darunter der syrischen „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom" (Abs. 1 zum Schluß), geschöpfte Erzählung viel späterer Zeit. Siehe J. Guidi in „Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch." 46, 1892, 744—746; A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 40 bis 44. Die alten Akten des Petrus und des Paulus scheinen den Syrern unbekannt geblieben zu sein, während ihnen die Akten des Petrus (Abs. 2) und die Akten des Paulus (Abs. 3) wenigstens in Bruchstücken bekannt geworden sind. Vgl. Baumstark a. a. O. 59 f.

6. Die Akten des Andreas. — „Akten (*πράξεις*) des Apostels Andreas" erwähnt zuerst Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) mit dem Bemerken, diese Schrift werde nur von „den Häretikern" gebraucht. Laut anderweitigen Nachrichten aus dem 4. und 5. Jahrhundert sind unter diesen Häretikern Gnostiker und Manichäer zu verstehen. Epiphanius bezeugt den Gebrauch der Andreasakten bei den Enkratiten (Haer. 47, 1), bei den Apostolikern (61, 1) und bei den Origenianern (63, 2). Nach Filastrius von Brescia (De haeresibus c. 88) standen die Andreasakten bei den Manichäern in hohem Ansehen.

Nach Turribius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5)[1] suchten die Manichäer und die Priscillianisten ihre Lehre aus apokryphen Apostellegenden, insbesondere auch aus den Andreasakten, zu begründen[2].

Filastrius von Brescia (a. a. O.) fügt bei, die Andreasakten seien von Schülern des Apostels Andreas aufgezeichnet worden. Papst Innozenz I. (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)[3] nennt als Verfasser der Andreasakten die „Philosophen" Nexocharides, nach anderer Lesart Xenocharides, und Leonidas. Man hatte sich fast schon daran gewöhnt, in diesen Namen nur eine Entstellung des Namens Leucius Charinus (Leonidas = Leucius, Nexocharides = Charinus) zu erblicken[4] — Leucius Charinus heißt, wie früher bemerkt (§ 41, 3), bei Photius (Bibl. cod. 114) der vermeintliche Verfasser jener alten Sammlung von Apostellegenden, welche auch die Andreasakten umschloß —, als v. Gutschmid[5] die Ansicht äußerte, es sei an der Echtheit und Ursprünglichkeit der Namen Xenocharides und Leonidas festzuhalten und die Notiz Innozenz' I. als der Niederschlag einer wertvollen Überlieferung anzusehen. Doch ist damit durchaus kein Licht in die Entstehungsverhältnisse der Akten gebracht. Sollten die Namen den Akten selbst entnommen sein, so würden sie sehr wahrscheinlich nur eine Maske darstellen, ebenso wie der etwaige Anspruch der Verfasser, Schüler des hl. Andreas zu sein, nur auf Täuschung beruhen könnte. Ohne Zweifel sind die Akten aus gnostischen Kreisen hervorgegangen und vermutlich sind sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben worden. Lipsius und James sind geneigt, aus verschiedenen teils sachlichen teils formellen Berührungen der Andreasakten mit den Petrusakten (Abs. 2) und den Johannesakten (Abs. 7) auf die Identität des Verfassers dieser drei Legenden zu schließen[6].

Von dem ursprünglichen Texte der Andreasakten haben sich kleine Reste in Zitaten und Referaten einzelner Kirchenschriftsteller

---

[1] Bei Migne, PP. Lat. 54, 694.

[2] Auf Anführung weiterer Belege darf verzichtet werden. Der Manichäer Agapius, welcher noch dem 4. Jahrhundert angehört haben dürfte, berief sich in einer verlorengegangenen Schrift laut Photius mit Vorliebe auf „die sog. Akten der zwölf Apostel und hauptsächlich des Andreas" (Phot., Bibl. cod. 179, bei Migne, PP. Gr. 103, 524). Timotheus von Konstantinopel nennt in seinem Verzeichnisse manichäischer Schriften (De receptione haereticorum, bei Migne a. a. O. 86, 1, 21) nur eine apokryphe Apostelgeschichte, die Andreasakten.

[3] Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 245.

[4] Vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 1, 544. Ebenso auch noch Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 120.

[5] Bei Lipsius a. a. O. 2, 2, 430. Zahn a. a. O. 2, 2, 858 A. 1, glaubt der Ansicht v. Gutschmids zustimmen zu müssen.

[6] Lipsius a. a. O. 1, 603. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, xxix ff.

erhalten. Dahin gehören die von Evodius von Uzalum (De fide contra Manichaeos c. 38)[1] angezogenen Erzählungen über eine Maximilla, welche durch den Apostel Andreas veranlaßt wird, den ehelichen Umgang mit ihrem Gatten aufzugeben, sowie das von Pseudo-Augustinus (De vera et falsa poenitentia c. 8, 22)[2] mitgeteilte Gebet des am Kreuze hängenden Apostels, Gott möge nicht zulassen, daß das Volk ihn vom Kreuze befreie, sondern ihm gestatten, baldmöglichst das beschwerliche Kleid des Leibes abzulegen. In beiden Stücken klingen gnostische Lehranschauungen durch.

Größere Bruchteile des, wie es scheint, sehr umfassend angelegten Werkes sind in katholischen Überarbeitungen auf uns gekommen, und zwar sind sie in Form von selbständigen Einzelakten überliefert. Unter den bisher gedruckten Stücken ist an erster Stelle ein längeres griechisches Fragment zu nennen mit der Aufschrift „Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser" (*πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθείᾳ*[3] *εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων*), auch in verschiedenen Versionen vorliegend, lateinisch, syrisch, koptisch (sahidisch), äthiopisch, angelsächsisch. Matthias, so erzählen diese Akten, kommt in das Land der Menschenfresser und wird alsbald ergriffen, geblendet und ins Gefängnis geworfen, um nach dreißig Tagen verzehrt zu werden. Auf das inbrünstige Gebet des Apostels stellt der Herr ihm das Augenlicht wieder her und verspricht ihm, zu seiner Errettung Andreas zu senden. Nach siebenundzwanzig Tagen wird Andreas „in dem Lande, in welchem er lehrte" (c. 4 des griechischen Textes), durch den Herrn aufgefordert, sich mit seinen Schülern in das Land der Menschenfresser zu begeben und innerhalb dreier Tage Matthias aus dem Kerker zu befreien. Ein Schiff, auf welchem der Herr selbst in menschlicher Gestalt am Steuerruder sitzt, bringt Andreas an den Ort seiner Bestimmung. Auf das Zeichen des Kreuzes öffnen sich die Türen des Gefängnisses, die sieben Wächter fallen tot zu Boden, Matthias wird

[1] Bei Migne, PP. Lat. 42, 1150; in „Corpus script. eccles. lat." 25, pars 2, Vindob. 1892, 968 f.

[2] Bei Migne a. a. O. 40, 1120 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 545 Anm., findet es ganz unglaublich, daß der Traktat „De vera et falsa poenitentia" ein Zitat aus den gnostischen Andreasakten enthalte, weil derselbe erst im 10. oder 11., frühestens im 9. Jahrhundert verfaßt sei (nach K. Müller in „Theol. Abhandlungen", C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 292 ff). Aber diese Bestimmung der Zeit des Traktates leidet an großer Unsicherheit, und das Zitat braucht nicht direkt der Quelle selbst entnommen zu sein, und im 9. Jahrhundert hat Photius die gnostischen Andreasakten noch in Händen gehabt (Bibl. cod. 114). Später hat auch Harnack a. a. O. 2, 2, 175 Anm. gemeint, „daß das Fragment bei Pseudo-Augustin doch wohl zu den alten Akten gehört".

[3] Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 1, 546: 2, 2, 136, wollte statt *Ματθείᾳ* vielmehr *Ματθαίου* gelesen wissen. Der neueste Herausgeber, Bonnet (1898), hat jedoch in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern wieder *Ματθείᾳ* geschrieben.

mitsamt den Schülern des Andreas von einer Wolke ergriffen und hinweggeführt und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus lehrte. Andreas bleibt in der Stadt der Menschenfresser zurück und wird auf Anstiften des Teufels grausam verfolgt und gemartert und nur durch die Hand des Herrn dem Tode entrissen. Dann aber gelingt es ihm, durch außerordentliche Wunderzeichen die Bewohner der Stadt zur Einsicht zu bringen und zur Buße zu bewegen. Er legt den Grund zu einer Kirche, tauft das Volk und übergibt ihm die Gebote Jesu Christi und nimmt Abschied.

Die unvermittelt abbrechende Erzählung wird wieder aufgenommen und fortgesetzt in einem zweiten Fragmente, welches gricchisch, slavisch und äthiopisch sich erhalten hat und im Griechischen betitelt ist: „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas" (*πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Ἀνδρέα*). Nachdem Andreas die Stadt der Menschenfresser verlassen, wird er von einer leuchtenden Wolke erfaßt und auf den Berg getragen, auf welchem Petrus und Matthias sitzen. Petrus und Andreas erhalten sodann vom Herrn die Weisung, in der Stadt der Barbaren (*ἐν τῇ πόλει τῶν βαρβάρων*) das Evangelium zu predigen, und da die Bewohner der Stadt sie nicht aufnehmen wollen, vermittelt der Erzengel Michael den Aposteln den Eintritt. Jetzt finden dieselben bereitwilliges Gehör, setzen Bischöfe und Priester ein, heilen Kranke, treiben Dämonen aus, wecken Tote auf. Einen reichen Mann namens Onesiphorus bekehrt Petrus dadurch zum Christenglauben, daß er zu wiederholten Malen ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen läßt. Onesiphorus verteilt alle seine Habe unter die Armen und wird mit den andern Einwohnern der Stadt getauft, und unter den Segenswünschen der Neugetauften reisen die Apostel weiter.

Diese Akten des Petrus und Andreas bilden jedenfalls ein an die Akten des Andreas und Matthias sich unmittelbar anschließendes, aber freilich von späterer Hand überarbeitetes Bruchstück der alten Andreasakten. Beide Erzählungen spielen in den Ländern am Schwarzen Meere. Unter den „Menschenfressern" wie unter den „Barbaren" sind die Skythen verstanden, deren Heimat die Überlieferung von jeher als den besondern Wirkungskreis des hl. Andreas bezeichnet hat (vgl. Eus., Hist. eccl. 3, 1, 1)[1].

---

[1] Nach Flamion, Les Actes apocryphes de l'apôtre André, Louvain 1911, sollen die Akten des Petrus und Andreas und ebenso die Akten des Andreas und Matthias mit den ursprünglichen Andreasakten nichts zu tun haben: die Andreasakten hätten sich nur mit der Tätigkeit des Apostels in Griechenland beschäftigt und seien erst gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts zu Athen verfaßt worden. Zur Kritik der alle bisherigen Ansichten über den Haufen werfenden, aber sehr willkürlichen Aufstellungen Flamions vgl. Th. Schermann in „Theol. Revue" 1912, 300 ff.

Der Bericht der Andreasakten über die weiteren Schicksale ihres Helden läßt sich seinem wesentlichen Inhalte nach aus jüngeren Bearbeitungen der Legende noch wiederherstellen. Schon die Notiz des Filastrius (De haeresibus c. 88) zeigt, daß die alten gnostischen Akten den Apostel von Pontus nach Griechenland reisen ließen. Laut jenen jüngeren Bearbeitungen hat er überall, wohin er kam, große Wunder gewirkt, bis er schließlich zu Paträ in Achaja am Kreuze seinen Tod fand[1]. Dieses Martyrium bildet den besondern Gegenstand der „Passio sancti Andreae apostoli" bzw. des *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου*, welches von unmittelbaren Schülern des Apostels und Augenzeugen seines Leidens, den „Presbytern und Diakonen der Kirchen Achajas", verfaßt sein will, aber wohl nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden ist. Lipsius hielt den griechischen Text für das Original, den lateinischen für eine Übersetzung. Bonnet hat, ohne Zweifel richtig, das Verhältnis umgekehrt: die Ursprache dieses Martyriums ist das Lateinische, und die zwei verschiedenen Rezensionen, in welchen der griechische Text überliefert ist, sind zwei verschiedene Übersetzungen aus dem Lateinischen. Der größte Teil der Schrift wird durch ein langes Verhör ausgefüllt, welches Andreas vor dem Prokonsul Aegeates zu Paträ zu bestehen hat. Auf die Frage, wie der Knoten sich schürzte, welcher in dem Märtyrertode des Apostels seine gewaltsame Lösung fand, müssen die jüngeren Bearbeitungen der Legende Antwort geben.

Die schwere Aufgabe, aus der Masse der schon gedruckten Andreaserzählungen die gnostische Quellenschrift wieder herauszuschälen, muß noch erst in Angriff genommen werden. Bonnet[2] lieferte eine dankenswerte Vorarbeit, indem er die inhaltlich identischen Partien der verschiedenen Texte zusammenstellte.

Die vollständigste Sammlung und den korrektesten Text der Überbleibsel der Andreasakten oder der älteren katholischen Bearbeitungen derselben bietet M. Bonnet in „Acta apost. apocr.". ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Lipsiae 1898, 1—127; vgl. Praef. XI—XXIV. Doch mag auch der Vorgänger Bonnets gedacht werden. Die „Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser" sind griechisch zuerst herausgegeben worden von J. C. Thilo, Acta SS. Apostolorum Andreae et Matthiae et commentatio de eorundem origine (Progr.), Halis 1846, 4°. Eine zweite Ausgabe bei C. Tischendorf, Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 132—166; vgl. Proleg. XLVII—LIX; vgl. auch den Nachtrag bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 139—141. Die jüngste Ausgabe bei Bonnet a. a. O. 65—116. Bonnet hat auch ein allerdings nur kleines Fragment einer alten lateinischen Version dieser Akten ans Licht gezogen: a. a. O. 85—88. Über Ausgaben der syrischen, der äthiopischen und der angelsächsischen Version s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1, 546 f. In Betreff der koptischen (sahidischen) Version s. Lipsius a. a. O., Ergänzungs-

[1] Vgl. die Inhaltsangabe der lateinischen „Virtutes (d. i. miracula) Andreae" bei Lipsius a. a. O. 1, 557—562.

[2] In „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Praef. XVII—XIX.

heft, 259 f. — Die „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ sind griechisch herausgegeben worden von Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 161—167, ex Cod. Barocc. 180. Bonnet konnte zu seiner neuen Ausgabe, a. a. O. 117—127, außer dem lückenhaften Cod. Barocc. saec. XII einen Cod. Vatic. saec. XV heranziehen. Über Ausgaben der slavischen und der äthiopischen Version s. Lipsius a. a. O. 1, 553. — Die lateinische Passio sancti Andreae apostoli ist schon im ersten Bande der Legendensammlung von B. Mombritius (s. vorhin Abs. 4, S. 564) gedruckt und sehr häufig abgedruckt worden, auch bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, Venet. 1765, 152—165: vgl. Proleg. XXXIX f. Eine neue Ausgabe bei Bonnet a. a. O. 1—37. Die eine der beiden griechischen Übersetzungen dieser Passio veröffentlichte C. Chr. Woog, Presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli epistola encyclica, Lipsiae 1749, 8°. Ein berichtigter Abdruck dieser Ausgabe bei Gallandi a. a. O. Eine neue Ausgabe besorgte Tischendorf, Acta apost. apocr. 105—131; vgl. Proleg. XL—XLVII. Tischendorf hat beide griechische Übersetzungen gekannt, dieselben aber miteinander vermengt. Reinlich geschieden finden sich beide Übersetzungen in Verbindung mit dem Originale bei Bonnet a. a. O. 1—37. Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen und der griechischen Texte und das genealogische Verhältnis derselben zueinander s. Bonnet, La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle été écrite? Byzant. Zeitschr. 3, 1894, 458—469. — Auf diese Passio läßt Bonnet a. a. O. 38—45, nach einem Cod. Vatic. saec. X XI, ein bis dahin unbekanntes griechisches Fragment „ex actis Andreae“ folgen, welches sich durch besonders große Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit auszeichnet (Praef. XIV). — Endlich gibt Bonnet a. a. O. 46—64 noch zwei gleichfalls neue griechische Martyrien des hl. Andreas.

Über jüngere Bearbeitungen der Andreaslegende berichtet Lipsius a. a. O. 1, 545 ff. Drei von Lipsius nach handschriftlichen Kopien besprochene Schriften sind inzwischen von Bonnet in „Analecta Bollandiana“ 13, 1894, 309—378, und separat in „Supplementum codicis apocryphi“ 2, Paris. 1895, veröffentlicht worden: Acta Andreae cum laudatione contexta, Martyrium Andreae, Passio Andreae. Die griechischen Acta cum laudatione contexta (πράξεις καὶ περίοδοι ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι) sind unbekannter Herkunft, nahe verwandt mit dem wohl in den ersten Dezennien des 9. Jahrhunderts von Epiphanius dem Mönche verfaßten „Leben des hl. Andreas“, vermutlich aber erst später entstanden. Jenes Leben des hl. Andreas ward ediert von A. Dressel, Epiphanii monachi et presbyteri Edita et Inedita, Paris. 1843, 45—82; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 120, 215—260. Näheres über beide Schriften und ihr Verhältnis zueinander bei Lipsius a. a. O. 1, 570—586. Vgl. jedoch Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, 143—145. — Das gleichfalls griechisch geschriebene Martyrium dürfte noch späteren Datums sein. Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 548 f; Bonnet, Suppl. cod. apocr. 2, Praef. IX bis XI. Übrigens hat Bonnet selbst bei späterer Gelegenheit von diesem Martyrium gesagt: „Narrationem dicere debui, non Martyrium“ (Acta apost. apocr., pars 2, 1, Praef. XVI). — Die lateinische Passio hingegen scheint höheren Alters und schon von Gregor von Tours in seinem „Liber de miraculis b. Andreae apostoli“ benutzt worden zu sein. Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 545 f; Bonnet, Suppl. cod. apocr. 2, Praef. XI.

Über die Andreasakten in der slavischen Überlieferung handelt M. N. Speranskij, Die apokryphen Akten des Apostels Andreas in den altrussischen Texten, Moskau 1894, 2° (in russischer Sprache); vgl. Krumbacher in „Byzant. Zeitschr.“ 5, 1896, 221.

Über die Andreasakten im allgemeinen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1, 543—622; Ergänzungsheft 28—31. G. Schimmelpfeng und E. Hennecke bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 459 bis 473; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 544—562. J. Flamion, Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Mathias, de Pierre et d'André et les textes apparentés, Louvain 1911, 8°. C. F. M. Deeleman, Acta Andreae: Geloof en Vrijheid 46, 1912, 541—577.

7. Die Akten des Johannes. — In Verbindung mit den Andreasakten werden von Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) auch „Akten (πράξεις) des Apostels Johannes" erwähnt und gleichfalls als eine in kirchlichen Kreisen verpönte ketzerische Schrift bezeichnet. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1) wurden die Johannesakten ebenso wie die Andreasakten bei den Enkratiten gebraucht, nach Filastrius (De haeresibus c. 88) und Augustinus (Contra advers. legis et prophetarum 1, 20, 39) bei den Manichäern, nach Turribius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5) bei den Priscillianisten. Es bleibt bemerkenswert, daß in allen diesen Zeugnissen die Andreasakten und die Johannesakten nebeneinander angeführt werden.

Turribius (a. a. O.) weiß zu melden, Leucius sei es gewesen, welcher „mit sakrilegischem Munde" die Johannesakten verfaßte, und vor Turribius hatte schon Papst Innozenz I. (Ep. 6, ad Exsup., c. 7) die Petrusakten und die Johannesakten als Werke eines gewissen Leucius bezeichnet. Überhaupt aber werden unter allen gnostischen Apostellegenden die Johannesakten in der späteren Tradition am bestimmtesten und konstantesten mit dem Namen Leucius in Verbindung gebracht, und es ist, wie früher schon einmal hervorgehoben wurde (§ 41, 3), sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser der Johannesakten sich selbst gelegentlich als einen Schüler und Begleiter des Apostels mit Namen Leucius eingeführt hat. Auch wurde bereits bemerkt, daß die Verwandtschaft der erhaltenen Fragmente die Vermutung nahelegt, die Johannesakten, die Petrusakten und vielleicht auch die Andreasakten seien von einer und derselben gnostischen Hand in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aufgezeichnet worden (vgl. Abs. 2 und Abs. 6). Jedenfalls hat schon Klemens von Alexandrien (Adumbrationes in 1 Joh. 1, 1)[1] von den Johannesakten Gebrauch gemacht, und allem Anscheine nach ist auch der Bericht des Muratorischen Fragmentes über die Entstehung des Johannesevangeliums mit Zahn[2] auf die Johannesakten

[1] Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 3, 1884, 87; vgl. 97. Die „traditio", auf welche Klemens sich beruft, steht in den Fragmenten der Johannesakten bei Bonnet, Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, p. 196, c. 93.

[2] Vgl. Zahn a. a. O. 6, 1900. 201 ff. Hilgenfeld freilich (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 1 ff) leugnet jede Berücksichtigung des Johannesevangeliums

zurückzuführen. Auf Grund der vorliegenden Bruchstücke der Johannesakten verlegt Zahn die Entstehung derselben in die Jahre 160—170 und erblickt in dem Verfasser einen Kleinasiaten aus der Schule Valentins. „Die mysteriösesten Lehren und Kunstausdrücke dieser Schule werden von ihm zwar nur an wenigen Stellen unverhüllt vorgetragen, bilden aber auch da, wo sie absichtsvoll verdeckt sind, den durchscheinenden Untergrund aller lehrhaften Aussagen sowie des praktischen Verhaltens des leucianischen Johannes.“ [1]

Als Ganzes sind die Johannesakten zu Grunde gegangen. Um die Sammlung und Sichtung der Überbleibsel haben vor allem Zahn (1880) und Bonnet (1898) sich Verdienste erworben. Den festen Kern- und gewissermaßen den Kristallisationspunkt stellen drei kleine Stücke dar, welche in den Akten des zweiten Konzils zu Nicäa vom Jahre 787 aufbewahrt sind[2]. Die bilderfeindliche Synode zu Konstantinopel im Jahre 754 hatte eine Erzählung über den Apostel Johannes bzw. ein Bild desselben als Zeugnis gegen die Bilderverehrung angerufen, und das zweite Konzil zu Nicäa ward dadurch veranlaßt, festzustellen, daß dieses angeblich apostolische Zeugnis den apokryphen Apostelgeschichten entlehnt sei (ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων). Zur näheren Kennzeichnung der fraglichen Schrift wurden auf dem Konzile noch zwei andere Stellen derselben verlesen, Stellen, welche in der Tat geeignet sind, die häretische und zwar gnostische Herkunft der Johannesakten — denn um diese handelt es sich — in helles Licht zu rücken. Die eine dieser Stellen berichtet, der Leib Christi habe sich sehr häufig als einen bloßen Scheinleib erwiesen, sagt weiterhin, der Gesetzgeber der Juden sei die gesetzlose Schlange (ἄνομος ὄφις) gewesen, und teilt schließlich einen „Hymnus“ des Herrn mit, welcher zur Zeit Augustins (Ep. 237, ad Ceretium) sich im Gebrauche der Priscillianisten befand. Beide Stellen kehren in einem zuerst von James (1897) herausgegebenen Fragmente wieder, welches eben damit als ein Bruchstück der Johannesakten

---

in den Johannesakten, läßt vielmehr umgekehrt das Johannesevangelium auf die Johannesakten zurückblicken. Ähnlich auch P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896, 131. Für eine besonnene Kritik kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in den Johannesakten das Johannesevangelium ausgiebig benutzt ist. Siehe Zahn a. a. O. 6, 195 ff. Vgl. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 144 ff.

[1] Zahn a. a. O. 6, 14 f. — Nichtsdestoweniger spricht Schmidt, Die alten Petrusakten, Leipzig 1903, 123 ff. in zuversichtlichem Tone von „dem katholischen Charakter der Johannesakten“. Und Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 173, hat sich „von Schmidt überzeugen lassen“, daß die Johannesakten „nicht gnostisch sind, sondern vulgär-christlich“.

[2] Eine neue Textesrezension dieser drei Stücke bei Bonnet a. a. O. 165—166 196—198 199—200. Vgl. über dieselben Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 1, 449—454 520—532.

beglaubigt wird, und zwar ein um so wertvolleres Bruchstück, als es von immerhin beträchtlichem Umfange ist und ununterbrochen fortläuft und zugleich einen sehr ausgeprägten theologischen Charakter trägt. Dasselbe ist durch einen Cod. Vindobonensis a. 1324 überliefert und führt hier die Aufschrift: „Wunderbare Erzählung (*διήγησις θαυμαστή*) über die Taten und Gesichte, welche der hl. Johannes der Theologe von seiten unseres Herrn Jesus Christus sah.“[1] Es ist im wesentlichen eine Predigt des hl. Johannes, welche Erinnerungen aus dem Verkehre mit dem Herrn bieten will und dabei in möglichst aufdringlicher und geschmackloser Weise für den Doketismus eintritt.

Ein erst von Bonnet[2] (1898) nach einem Cod. Patmensis saec. XIV veröffentlichtes Fragment umschließt das erste der drei von dem Konzile zu Nicäa angezogenen Stücke, das von einem Maler zu Ephesus auf Veranlassung eines gewissen Lykomedes hergestellte Bild des hl. Johannes betreffend, führt aber zugleich weit über dieses Stück hinaus, indem es noch eine Reihe anderweitiger Legenden enthält, Heilung der alten Weiber zu Ephesus, Zerstörung des Artemistempels, Auferweckung eines Priesters, Johannes und der Vatermörder. In demselben Cod. Patmensis fand Bonnet[3] auch ein Fragment, welches sich der Hauptsache nach mit einem schon von Zahn (1880) nach einem Cod. Marcianus saec. XII herausgegebenen und für die Johannesakten in Anspruch genommenen Stücke deckt. Dasselbe bringt unter anderem die ans Obszöne streifende Geschichte der Drusiana, welche auch in dem von James entdeckten Bruchstücke auftritt.

Mit Übergehung sonstiger Fragmente sei wenigstens noch der Bericht über den Heimgang, die *μετάστασις*, des Apostels erwähnt, welcher jedenfalls das Schlußkapital der Akten gebildet hat und nicht bloß im griechischen Texte[4], sondern auch in verschiedenen alten Versionen erhalten ist. In seiner ursprünglichen Fassung läßt dieser Bericht den Apostel eines Sonntags zu Ephesus in aller Frische Gottesdienst halten (Ansprache, Feier der heiligen Eucharistie, Friedensgruß) und nach Beendigung desselben aus dem Hause und der Stadt hinausgehen, begleitet von seinem Diakon Verus oder Birrhus und zwei Männern mit Körben und Schaufeln. Auch einige andere Mit-

[1] Der Text bei James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, 1—25. Eine neue Ausgabe bei Bonnet, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, 193—203. Vgl. etwa zu diesem Fragmente Hilgenfeld, Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 1—61.

[2] A. a. O. 160—178. Vgl. Hilgenfeld, Das Johannesbild des Lykomedes: ebd. 42, 1899, 624—627.

[3] A. a. O. 179—193.

[4] Den griechischen Text hat Bonnet a. a. O. 203—215 reiner und vollständiger vorlegen können als die früheren Herausgeber. Über die alten Versionen vgl. Bonnet a. a. O. Praef. XXXII.

glieder der Gemeinde, unter ihnen der Berichterstatter, schließen sich dem Zuge an, wiewohl Johannes der Menge befohlen hatte, sich zu entfernen. Auf einem Acker, welcher einem Christen zu Ephesus gehört, graben jene zwei Männer ein tiefes Grab, und Johannes legt seine Oberkleider ab und breitet sie auf dem Boden des Grabes aus, spricht dann stehend ein längeres Gebet, läßt sich in das Grab auf seine Kleider nieder und gibt mit den Worten: „Friede sei mit euch, ihr Brüder", fröhlich seinen Geist auf.

Die Fragmente der Johannesakten hat Bonnet nicht, wie diejenigen der Andreasakten, nebeneinander zum Abdruck gebracht, sondern nach Möglichkeit zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verbinden und insofern die Akten in ihrem ursprünglichen Aufbau zu rekonstruieren versucht. Außer den Fragmenten haben auch jüngere katholische Darstellungen der Johanneslegende, welche aus den gnostischen Akten schöpften, lehrreiche Winke in Betreff der Anlage und des Fortschritts der einstigen Erzählung gegeben. Freilich leidet Bonnets Versuch begreiflicherweise noch vielfach an Unsicherheit, und derselbe hat auch schon durch Zahn[1] einige Berichtigungen erfahren. An der Spitze der Akten stand höchstwahrscheinlich ein Bericht über die Reise des Apostels nach Asien. In Milet, wo er ans Land gestiegen zu sein scheint, soll er eine Vision gehabt haben, infolge deren es ihn drängte, bald nach Ephesus zu kommen. Dort nimmt er bleibenden Aufenthalt. Große Wundertaten, Heilung vieler kranken Weiber, Zerstörung des Tempels der Artemis, sichern ihm Gehör und Einfluß. Von Ephesus aus begibt er sich auf Missionsreisen und besucht eine Reihe namhafter Städte der Provinz. Der Text ist lückenhaft, aber alles drängt, wie Zahn erkannte, zu der Annahme, daß es sich um eine Rundreise von Ephesus über Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea nach Ephesus handelt. Dem Verfasser der Akten muß — dieser Schluß ist unabweisbar — der Sternenkranz der sieben Städte der Apokalypse vorgeschwebt haben (Offb 1, 11 20; 2, 1 bis 3, 22)[2]. Durch einen Tyrannen wird Johannes von Ephesus nach Patmos ins Exil verwiesen, kehrt dann aber nach Asien zurück und nimmt seine Wirksamkeit zu Ephesus wieder auf. Über den Aufenthalt auf Patmos sind die Akten, wenn nicht alles trügt, flüchtig hinweggeeilt, und auch die Darstellung der späteren Tätigkeit zu Ephesus hat wohl schon bald ihren Abschluß gefunden mit dem friedlichen und schmerzlosen Heimgang des Apostels. Auf alle Fälle sind die Johannesakten ein sehr phantastisches und ein ganz und gar von häretischem Geiste durchwehtes, nicht selten auch stark erotisch gefärbtes Buch gewesen.

[1] In „Neue kirchliche Zeitschr." 10, 1899, 191 ff.

[2] Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 197 ff.

Daß der Verfasser nicht bloß dichtet und lügt, sondern auch Überlieferungen der Gemeinden Asiens sich zunutze gemacht hat, versteht sich ganz von selbst.

Den ersten Versuch einer Sammlung der Fragmente der gnostischen Johannesakten unternahm J. C. Thilo: Colligumtur et commentariis illustrantur fragmenta Actuum S. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum. Partic. 1 (Progr.), Halis 1847, 4°. Eine Partic. 2 ist nicht erschienen. C. Tischendorf hat zum erstenmal den Bericht über die μετάστασις des hl. Johannes in Verbindung mit einem anderweitigen Fragmente herausgegeben: Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 266—276. Es folgte die revidierte Ausgabe des schon bekannten Materials nebst neuen Beiträgen von Zahn: Acta Ioannis, unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlaß bearbeitet von Th. Z., Erlangen 1880, 8°, 219—252; vgl. LX—CLXXII. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Ausgabe Zahns betonte schon Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1, 355. Das wichtigste aller bisher bekannt gewordenen Fragmente veröffentlichte M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 1—25; vgl. IX—XXVIII. Eine neue Sammlung und Sichtung sämtlicher Fragmente verdanken wir M. Bonnet: Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Lipsiae 1898, 151—216; vgl. Praef. XXVI—XXXIII. Über den Ertrag der Bemühungen Bonnets s. Zahn, Die Wanderungen des Apostels Johannes: Neue kirchl. Zeitschr. 10, 1899, 191—218.

Den größeren Teil der soeben genannten „Acta Ioannis" Zahns (1—165; vgl. III—IX) füllt eine neue Ausgabe der unter dem Namen des Prochorus in der griechischen Kirche weitverbreiteten und in die verschiedensten Sprachen übersetzten Erzählung von den Taten des Apostels Johannes (πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, συγγράφοντος τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Πρόχόρου). Prochorus ist der aus Apg 6, 5 bekannte Diakon. Das ihm beigelegte Werk scheint in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Palästina oder Syrien verfaßt worden zu sein. Vgl. außer Zahn insbesondere Lipsius a. a. O. 1, 355—408. — Ungleich näher als dieses Werk stehen den gnostischen Johannesakten zwei lateinische Bearbeitungen der Johanneslegende: die „Virtutes (d. i. miracula) Ioannis", in der unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias gehenden, nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts entstandenen Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, und die „Passio Ioannis", welche von Mellitus von Laodicea (= Melito von Sardes) verfaßt sein will, aber nur eine kürzere und jüngere Redaktion jener Virtutes Ioannis darstellt. Weiteres über diese Schriftstücke bei Zahn, Acta Ioannis, Einleitung, passim; bei Lipsius a. a. O. 1, 408 bis 431. — Corssen hat nachweisen wollen, daß wohl schon im 3. Jahrhundert eine katholische „Historia ecclesiastica de Ioanne apostolo et evangelista" in Umlauf gewesen sei, welche das Wichtigste aus den Überlieferungen über Johannes in knapper Form zusammengefaßt habe und welche sich in ihren äußeren Umrissen aus verschiedenen Notizen über Johannes bei Hieronymus, Augustinus und Späteren noch wiederherstellen lasse. Siehe P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896: Texte und Untersuchungen usf. 15, 1, 73—91. So gewiß Corssens Ausführung von glänzendem Scharfsinne zeugt, so zweifelhaft erscheint es, ob die Historia in der vorgelegten Form, ja ob sie überhaupt nur existiert habe. Vgl. etwa A. Jülicher in „Götting. Gel. Anzeigen" 1896, 841—851. — Die syrische „Geschichte des Johannes, des Sohnes des Zebedäus", welche Wright an die Spitze seiner „Apocryphal Acts of the Apostles", London 1871, stellte (S. 3 bis 60 der englischen Übersetzung), ist zum größeren Teil mit langen Lehrreden

ausgefüllt. Lipsius, a. a. O. 1, 433 ff, setzte dieselbe in das 5. oder 6. Jahrhundert, während er die Richtigkeit der handschriftlichen Angabe, der syrische Text sei eine Übersetzung aus dem Griechischen, in Zweifel zog. Neuere Forscher bezeichnen den syrischen Text mit Bestimmtheit als Original. Fr. H. Connolly, The original language of the Syriac Acts of John: The Journ. of Theol. Studies 8, 1907, 249—261. V. C. Macmunn, The Menelaus Episode in the Syriac Acts of John: ebd. 12, 1911, 463—465.

Über die Johannesakten im allgemeinen handeln Zahn, Acta Ioannis, Einleitung III—CLXXII. Lipsius a. a. O. 1, 348—542; Ergänzungsheft, 25 bis 28. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 856—865. M. Rh. James a. a. O. 144—154: „Leucius and the Gospel of John". Zahn in „Neue kirchl. Zeitschrift" 10, 1899, 191—218. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 6, Leipzig 1900, 14—18 194 bis 206. G. Schimmelpfeng und E. Hennecke bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 423—459; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 492—543. C. F. M. Deeleman, Acta Ioannis: Geloof en Vrijheid 46, 1912, 22—55 123—154.

8. Die Akten des Thomas. — Die „Akten (*πράξεις*) des Apostels Thomas" sind besser überliefert als die Johannesakten und überhaupt vollständiger auf uns gekommen als irgend eine andere gnostische Apostellegende. Der gnostische Urtext ist zwar gleichfalls zu Grunde gegangen und alles Wissen um denselben, abgesehen von einigen Angaben des hl. Augustinus (Contra Adimantum 17, 2; Contra Faustum 22, 79; De sermone Domini in monte 1, 20, 65), aus katholischen Überarbeitungen zu schöpfen. Zwei dieser Überarbeitungen jedoch, eine griechische und eine syrische, dürfen ein sehr hohes Alter beanspruchen, sind ziemlich unversehrt erhalten geblieben und lassen die gnostische Vorlage noch deutlich durchschimmern, viel deutlicher, als dies bei den katholischen Rezensionen der Andreas- und der Johannesakten der Fall ist.

Der syrische Text ist zuerst von Wright, der griechische zuletzt von Bonnet herausgegeben worden[1]. Die sachlichen Differenzen sind sehr geringfügiger Art. Unter Zurückstellung der schwierigen Frage nach dem genealogischen Verhältnisse der beiden Texte zueinander soll zunächst möglichst kurz der Verlauf und Fortgang der Erzählung angedeutet werden.

Ein „König der Inder" will sich einen herrlichen Palast erbauen lassen und schickt einen Kaufmann Abbanes nach Syrien mit dem Auftrag, dort einen tüchtigen Architekten zu gewinnen. In Jerusalem

[1] W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, 171—333 des syrischen Textes, 146—298 der englischen Übersetzung. Die Thomasakten bilden die Perle der Sammlung Wrights. Bonnet, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903, 99—288. Hier ist der griechische Text der Akten zum erstenmal vollständig gedruckt, wie er denn auch, so viel bekannt, nur in einer einzigen Handschrift, einem Cod. Romanus Vallicellanus saec. XI, vollständig erhalten ist.

trifft Abbanes mit Jesus, dem Sohne des Zimmermanns Joseph, zusammen, welcher ihm in der Person seines „Sklaven" Thomas einen geschickten Baumeister anbietet und ihm um 20 Silberlinge Thomas verkauft. Von Abbanes begleitet, gelangt Thomas auf dem Seewege nach Indien, landet zu Andrapolis und wohnt daselbst dem Hochzeitsfeste der Königstochter bei. Dann zieht er weiter nach Indien hinein und kommt zu dem „König der Inder", Gundaphorus mit Namen, welcher, hocherfreut, einen so erfahrenen Künstler gefunden zu haben, Thomas alsbald eine große Summe Geldes zur Verfügung stellt. Thomas aber verteilt alles Geld an die Armen unter dem Vorgeben, auf diese Weise dem König einen Palast im Himmel zu erbauen. Im Traume darf der König den himmlischen Palast schauen, worauf er sich mit seinem Bruder und einer großen Menge Volkes von Thomas taufen läßt. — Nachdem Thomas noch in den umliegenden Städten und Dörfern das Evangelium gepredigt, folgt er einem Rufe in ein benachbartes Reich. Ein König Misdäus läßt ihn durch seinen Feldherrn bitten, seine Gattin und seine Tochter von unzüchtigen Dämonen zu befreien. Als jedoch Thomas Mygdonia, die Frau des Charisius, eines Verwandten des Königs, und sodann auch Tertia, die Gattin des Königs, beredet, den ehelichen Umgang mit ihren Männern abzubrechen, wird er zur Rechenschaft gezogen. Er entgeht auf wunderbare Weise den ihm zugedachten Martern, kann auch den Kerker ungehindert verlassen, wird aber schließlich auf Geheiß des Königs zur Stadt hinausgeführt und mit Lanzen durchbohrt. Seine Gebeine werden noch bei Lebzeiten des Königs durch einen Jünger des Apostels heimlich „in den Westen" verbracht.

In den Prosatext der Erzählung sind einige Poesien verwoben: eine Ode auf die Sophia, zwei Weihegebete und ein Hymnus auf den Erlöser. Die Ode auf die Sophia in Form eines Brautgesanges[1] soll Thomas bei der Hochzeitsfeier der Königstochter zu Andrapolis vorgetragen haben, und zwar „auf Hebräisch". Die zwei Weihegebete, welche nahe miteinander verwandt sind[2], spricht Thomas bei Erteilung der Taufe und bei Spendung der heiligen Eucharistie. Der lange Hymnus, dessen kühne Bildersprache manches Rätsel birgt[3],

[1] Bonnet, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903, 109 f (c. 6—7), deutsch von Raabe bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 482 f.

[2] Bonnet 142 f (c. 27), Hennecke 490 f, und Bonnet 166 (c. 50), Hennecke 500 f.

[3] Bonnet 219—224 (c. 108—113), Hennecke 521—525. Um die Erklärung des Liedes, welches vor Erscheinen der Ausgabe Bonnets nur syrisch bekannt war, mühten sich Th. Nöldeke in „Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch." 25, 1871, 676—679. K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs, eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasakten: Theol. Quartalschr. 56, 1874, 1—70; vgl. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland, Mainz 1882, 246—259. A. A. Bevan,

pflegte bis vor kurzem „Lied von der Seele“ genannt zu werden. Doch wird unter dem „Ich“ des Liedes, einem Königssohne, wohl Christus, der himmlische Erlöser, zu verstehen sein. Er erzählt, wie er auf die Erde herabsteigt, die in der Gewalt der Schlange befindliche Perle oder die in der Knechtschaft der Materie schmachtende Seele in Freiheit setzt und nun in das himmlische Lichtreich zurückkehrt.

Diese Akten tragen unverkennbar das Gepräge einer sagenhaften, von dichterischen Phantasien umsponnenen Erzählung. Ebenso deutlich stehen sie im Dienste einer lehrhaften Tendenz. Sie empfehlen und fordern Enthaltsamkeit. Auch den Eheleuten wird nichts häufiger und nachdrücklicher eingeschärft als der Verzicht auf allen Geschlechtsverkehr. Haben andere gnostische Apostellegenden, insbesondere die Petrusakten, dasselbe Lebensideal aufgestellt, so hat doch keine es so unverhüllt und anspruchsvoll in den Vordergrund gerückt wie die Thomasakten. Trotz alledem enthalten die Thomasakten auch geschichtliche Elemente. v. Gutschmid war es, welcher so auffällige Übereinstimmungen zwischen einzelnen Personen- und Ortsnamen der Akten und gewissen Daten der indischen und persischen Geographie und Geschichte konstatierte, daß das Vorhandensein historischer Beziehungen der Legende zu dem alten Indien kaum noch bestritten werden konnte. Anstatt jedoch auf Überlieferungen, wenn auch entstellte Überlieferungen, über eine wirkliche Missionsreise des Apostels Thomas nach Indien zu erkennen, erklärte der berühmte Historiker die ganze Thomaslegende für eine buddhistische, später ins Christliche übertragene Missions- oder Bekehrungsgeschichte[1]. Die Unzulässigkeit dieser Deutung hat Lévi treffend nachgewiesen[2]. Der historische Hintergrund der Legende ließ sich in noch schärferen Linien herausarbeiten, und manche Kenner des alten Indiens glaubten untrügliche Spuren einer echten Tradition, glaubwürdige Zeugnisse für eine wirkliche Missionsreise des Apostels nach Indien wahrzunehmen. Am weitesten ist wohl Dahlmann gegangen, welcher unter andern die Thesen vertrat, der König Gundaphorus, welcher nach einem Baumeister sucht, sei der parthische König Gundaphar, welcher zu Thomas' Zeiten im Nordwesten Indiens geherrscht habe,

---

The Hymn of the Soul, contained in the Syriac Acts of St. Thomas, Cambridge 1897: Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, 5, 3. G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thomasakten: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 273 bis 309. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt, Gießen 1904, 8°. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 50–67: „Die Thomasakten und ihre Lieder“. Nach Haase soll das Lied vom Königssohn und der Perle ein heidnischer Erlösungshymnus sein, den erst die christliche Gnosis auf den Soter Christus umgedeutet habe.

[1] v. Gutschmid in „Rhein. Museum f. Philol.“, N. F. 19, 1864, 161 ff.

[2] Lévi in „Journal Asiatique“, sér. 9, vol. 9, 1897, 27 ff.

und der König Misdäus, mit welchem der zweite Teil der Legende das Martyrium des Apostels in Verbindung bringt, sei der skythisch-indische König Vasudeva oder Mazdai, welcher zu Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts, als die Reliquien des Apostels aus Indien nach Syrien übertragen wurden, das ehemalige Reich Gundaphars innegehabt habe und deshalb von der Legende fälschlich zu einem Zeitgenossen des Apostels gestempelt worden sei[1].

Abgesehen von jüngeren Bearbeitungen, liegen die Thomasakten, wie gesagt, griechisch und syrisch vor. Syrologen wie Schröter, Macke, Nöldeke, Burkitt haben darauf aufmerksam gemacht, daß in diesem Falle der syrische Text nicht als Übersetzung des griechischen Textes gelten könne. Sie gingen zunächst von den vorhin bezeichneten poetischen Stücken, insbesondere dem langen Hymnus auf den Erlöser, aus, welche in der Farbe der Sprache sowohl wie in ihrer metrischen Anlage sichere Indizien syrischer Abfassung darböten. Nöldeke und Burkitt haben aber die aus den poetischen Stücken gezogene Folgerung auch an dem Prosatexte der Akten bestätigt gefunden[2]. Und wenn die syrische Abfassung der Gedichte gesichert ist und die Gedichte, wie jetzt nicht mehr bezweifelt wird, echte und ursprüngliche Bestandteile der Akten darstellen, so muß ohnehin die syrische Abfassung der Akten überhaupt bis zur Erbringung des Gegenbeweises vorausgesetzt werden. Damit ist noch nicht gesagt, daß der überlieferte syrische Text die Vorlage und Quelle des überlieferten griechischen Textes gewesen sei[3]. Es genügt die Annahme, daß die überlieferten Texte auf eine gemeinsame syrische Grundschrift zurückgehen, eine Grundschrift, welche in der griechischen Bearbeitung möglicherweise sogar treuer aufbewahrt ist als in der syrischen. Wenn aber Bonnet an einer griechischen Urschrift festhalten will, welche zuerst ins Syrische übertragen und später aus dem Syrischen ins Griechische zurückübertragen worden sei, so dürfte er den Ermittlungen der Syrologen nicht gerecht werden[4].

Ist vielmehr ein syrisches Original anzunehmen, so muß die Abfassung auf syrischem Sprachgebiete, etwa zu Edessa, erfolgt sein.

---

[1] Dahlmann, Die Thomaslegende, Freiburg i. Br. 1912.

[2] Th. Nöldeke bei Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 423 ff. F. C. Burkitt in „The Journ. of Theol. Studies“ 1, 1900, 280—290; 2, 1901, 429; 3, 1902, 94 f. Vgl. den Bericht Bonnets in der genannten Ausgabe, Praef. xx f.

[3] So Raabe bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 563: „Alles spricht dafür, daß der griechische Text aus dem von Wright edierten syrischen hervorgegangen ist.“

[4] Übrigens wird dem überlieferten syrischen Texte bei der Kritik des griechischen Textes, selbst wenn es einen griechischen Urtext gegeben haben sollte, eine entschieden größere Bedeutung beigemessen werden müssen, als es von seiten Bonnets geschehen ist.

und da alle zeitlichen Anzeichen auf den Beginn des 3. Jahrhunderts hindeuten, so legt sich der Gedanke an den Gnostiker Bardesanes oder einen Bardesaniten nahe. Die poetischen Stücke aus inneren Gründen auf Bardesanes selbst zurückzuführen[1], dürfte nicht angehen. Ephräm der Syrer aber bezeugt, wie früher bemerkt (§ 41, 3), daß die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten in Umlauf setzten, und trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks läßt sich die Annahme kaum umgehen, daß Ephräm speziell die Thomasakten im Auge gehabt hat.

Auch Eusebius hat die Thomasakten nicht namentlich angeführt, hat sie aber jedenfalls unter die häretischen Akten „der andern Apostel" (außer Andreas und Johannes, Hist. eccl. 3, 25, 6) einbegriffen. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1; 61, 1) wurden die Thomasakten bei den gnostischen Parteien der Enkratiten und der Apostoliker gelesen, nach Augustinus (Contra Adimantum 17, 2 5; Contra Faustum 22, 79; De sermone Domini in monte 1, 20, 65) bei den Manichäern, nach Turribius von Astorga (Ep. ad. Idac. et Cepon. c. 5) bei den Manichäern und den Priscillianisten. Der Leserkreis der Thomasakten war also wesentlich derselbe wie derjenige der Andreas- und der Johannesakten.

Der erste, welcher die Überbleibsel der Thomasakten bzw. der späteren griechischen Bearbeitung derselben zusammenzustellen versuchte, war J. C. Thilo: Acta S. Thomae apostoli ex Codd. Paris. primum edidit et adnotationibus illustravit I. C. Th., Lipsiae 1823, 8°. C. Tischendorf revidierte und erweiterte diese Sammlung: Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 190—242; Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 156—161. Ganz neues Licht über die Thomasakten verbreitete die musterhafte Ausgabe des syrischen Textes von W. Wright: Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, vol. 1: The Syriac texts, 171—333; vol. 2: The English translation, 146—298. Ohne Übersetzung ward der syrische Text nach einer Berliner Handschrift auch gedruckt bei P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 3, Paris. 1892, 1—175. Einige Bruchstücke des syrischen Textes wurden nach einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts herausgegeben, mit dem Texte bei Wright verglichen und ins Englische übersetzt von F. C. Burkitt in „Studia Sinaitica" nr. 9, London 1900, 23—44. Erst aus dem syrischen Texte ward ersichtlich, daß in den Fragmenten bei Thilo und Tischendorf kaum die Hälfte des griechischen Textes vorliege, und M. Bonnet hatte die Freude, den griechischen Text fast vollständig herausgeben zu können: Supplementum codicis apocryphi 1. Acta Thomae graece partim cum novis codicibus contulit, partim primus edidit, latine recensuit, praefatus est, indices adiecit M. B., Lipsiae 1883, 1—95. Eine neue, ganz vollständige (auch das Lied vom Königssohn und der Perle enthaltende) Ausgabe des griechischen Textes von Bonnet folgte in „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903,

[1] So namentlich Macke in „Theol. Quartalschr." 56, 1874, 3 ff. Siehe dagegen Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 50 ff. Bevan, The Hymn of the Soul, Cambridge 1897, wollte das Lied vom Königssohn und der Perle einem Schüler des Bardesanes zueignen.

99—288; vgl. Praef. XV—XXVII. Armenische Thomasakten in mehrfacher Rezension haben die Mechitaristen zu San Lazzaro in ihrer Sammlung apokrypher armenischer Apostelgeschichten, Venedig 1904, veröffentlicht; s. P. Vetter in „Theol. Quartalschrift" 87, 1905, 610.

Über die Thomasakten im allgemeinen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten usf. 1, 225—347; Ergänzungsheft, 23—25. A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Rheinisches Museum f. Philol., N. F. 19, 1864, 161—183 (= Kleine Schriften von A. v. Gutschmid 2, Leipzig 1890, 332—364). S. Lévi, S. Thomas, Gondopharès et Mazdeo: Journal Asiatique, sér. 9, vol. 9, 1897, 27—42. R. Liechtenhan, Die pseudepigraphe Literatur der Gnostiker in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." usf. 3, 1902, 287—293: „Die Acta Thomae". R. Raabe und E. Preuschen bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 473—544; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 562—601. A. E. Medlycott, India and the Apostle Thomas. An inquiry with an critical analysis of the Acta Thomae, London 1905, 8°. O. Wecker, Christlicher Einfluß auf den Buddhismus? in „Theol. Quartalschrift" 92, 1910, 538—565. J. Dahlmann, Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, Freiburg i. Br. 1912, 8°.

Lipsius a. a. O. 1, 240 ff geht auch auf die jüngeren Bearbeitungen der Thomaslegende ein. Zwei lateinische Bearbeitungen hat Bonnet in „Supplementum codicis apocryphi" 1, Lipsiae 1883, von neuem herausgegeben: De miraculis B. Thomae apostoli, 96—132, und: Passio S. Thomae apostoli, 133—160. Die erstere Schrift ist höchstwahrscheinlich von Gregor von Tours verfaßt (s. Bonnet a. a. O., Praef. XIII ff); die letztere mag etwas älter sein und aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammen (ebd. XVI ff). Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 242 ff. — Eine jüngere griechische Bearbeitung veröffentlichte M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 27—45; vgl. XXXII bis XLIV. Diese griechische Rezension ist sehr nahe verwandt mit der Thomaslegende des äthiopischen Sammelwerkes „Die Kämpfe der Apostel", welches Malan, London 1871, in englischer Übersetzung, Budge, London 1899, im äthiopischen Texte herausgab (vgl. vorhin S. 508 f). James hat dem Abdruck der griechischen Bearbeitung Malans Übersetzung des äthiopischen Textes beigegeben (S. 46—63). Vgl. über die äthiopische Legende Lipsius a. a. O. 1, 248 ff. — Spätestens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat ein sonst nicht bekannter Erzbischof Nicetas von Thessalonike einen Auszug aus dem griechischen Texte der Thomasakten angefertigt. Einen Abschnitt dieses Auszugs, die Bearbeitung des Liedes vom Königssohn und der Perle, veröffentlichte M. Bonnet, Actes de S. Thomas apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique: Analecta Bollandiana 20, 1901, 159—164. — Über die abendländische Thomaslegende des Mittelalters handelt Fr. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter, Leipzig 1907, 8°.

9. Die Akten des Philippus. — Die „Akten des Apostels Philippus" sind handschriftlich bruchstückweise in Form von Einzelakten, *πράξις α΄*, *πράξις β΄* *κτλ.*, überliefert. Am häufigsten treten die letzten Akte (15 ff) in Verbindung mit dem Berichte über das Martyrium auf, noch häufiger freilich der Bericht über das Martyrium für sich allein. Die bedeutendsten Reste enthält der von Bonnet 1884 aufgespürte, von Batiffol 1890 herausgegebene Cod. Vatic.

gr. 824 saec. XI: die Akte 1—9 und die Akte 15 ff mit dem Martyrium. Die Akte 10—14 fehlen. Eine kritische Ausgabe sämtlicher Fragmente hat Bonnet 1903 besorgt[1]. Die Überlieferungsverhältnisse erklärt er dahin, daß die in den Akten zusammengestellten Legenden schon früh als gesonderte Einzelerzählungen Verbreitung gefunden haben und in der genannten Handschrift der Vatikana eine spätere Sammlung solcher Einzelerzählungen vorliegt.

Der Hauptinhalt dieser Akten läßt sich etwa wie folgt wiedergeben. Bei seiner Abreise von Galiläa weckt Philippus einen Jüngling, das einzige Kind einer Witwe, vom Tode auf (Akt 1). Von Galiläa gelangt er zunächst „in die Stadt der Athener, welche Hellas heißt", und dort predigt er 300 griechischen Philosophen von dem Herrn Jesus Christus. Auf Bitten der Philosophen kommt der jüdische Hohepriester Ananias mit 500 Begleitern von Jerusalem nach Athen, um den Apostel Lügen zu strafen. Philippus aber weiß die Begleiter des Hohenpriesters durch Wunderzeichen von der Wahrheit seiner Predigt zu überzeugen, der Hohepriester selbst, welcher halsstarrig bleibt, wird von der Erde verschlungen; die Athener nehmen zum großen Teil das Christentum an (Akt 2). Von Athen begibt sich Philippus nach Parthien, von dort in das Gebiet der Kandaker und von dort nach Azotus. Auf der Fahrt nach Azotus beschwört er einen Seesturm und bekehrt die Schiffsmannschaft (Akt 3). In Azotus heilt er die Tochter seines Gastfreundes Nikoklides von einer Augenkrankheit (Akt 4). Von Azotus reist er nach Nikatera in Hellas und gewinnt seinen Gastgeber Ireos nebst Gattin und Tochter für den christlichen Glauben (Akt 5). Er verteidigt den christlichen Glauben gegenüber den Juden zu Nikatera und erhärtet seine Worte durch Wundertaten (Akt 6). Nach Erbauung eines Gotteshauses bestellt er Ireos zum Bischof und verläßt Nikatera (Akt 7). Auf Weisung des Herrn ziehen Philippus, seine Schwester Mariamme und Bartholomäus in das Land der Schlangenverehrer (εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιανῶν). Ein Leopard und ein Ziegenbock, welche wie Menschen reden, schließen sich den Reisenden an (Akt 8). Ein über 100 Ellen langer Drache samt einem Gefolge von Schlangen wird durch die Wunderkraft des Kreuzzeichens getötet (Akt 9). — Schließlich wird Philippus zu Hierapolis in Kleinphrygien, wo er den Schlangenkult auszurotten suchte, auf Befehl des Prokonsuls mit durchbohrten Knöcheln und Fersen kopfüber an einen Baum aufgehängt. Auch der Leopard und der Ziegenbock wohnen dem Schauspiele bei. Bartholomäus geht nach Lykaonien, Mariamme nach Palästina (Akt 15 ff).

Die verlorengegangenen Akte 10—14 spielten wahrscheinlich auch in Hierapolis. Die Schlangenverehrer, welche der Apostel laut

[1] In „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, 1—90.

dem achten Akte aufsucht, sind ohne Zweifel die Bewohner von Hierapolis, und zu Hierapolis erfolgt, wie bemerkt, auch das Martyrium. Dazu kommt, daß mit dem achten Akte die Erzählung gewissermaßen wieder von vorne anhebt, indem sie bis auf die Verteilung der Städte und Länder unter die zwölf Apostel zurückgreift. Die Akte 8—15 sind demnach ein enger zusammengehörendes Ganzes gewesen, der legendarische Efeu, der sich an der von der altkirchlichen Tradition verbürgten Wirksamkeit eines Philippus in Hierapolis emporgerankt hat. Eines Philippus — denn die Tradition spricht nicht von dem Apostel Philippus, sondern von dem aus der Apostelgeschichte (6, 5; 21, 8) bekannten Diakon und „Evangelisten" Philippus[1]; in den Akten aber sind diese beiden Träger des Namens Philippus zu einer einzigen Person verschmolzen worden. Die voraufgehenden Akte, 1—7, sind ein Gemisch von Legenden, von denen eine jede ihre besondere Entstehungsgeschichte zu haben scheint. Die Darstellung der Missionsreisen des Apostels ist überaus unklar und verwirrt; mit den geographischen Kenntnissen des Verfassers muß es sehr traurig bestellt gewesen sein. Die Anwesenheit des Apostels im „Gebiete der Kandaker" (Akt 3) und seine Taten in Azotus (Akt 3—4) sind jedenfalls auf das achte Kapitel der Apostelgeschichte zurückzuführen. Von der Königin Kandake (Apg 8, 27) ist auf ein Gebiet der Kandaker geschlossen worden.

Drolliger noch erscheint es, wenn eine syrische Geschichte des „Apostels und Evangelisten Philippus"[2] von Taten in der „Stadt Karthago, welche ist in Azotus", zu berichten weiß. Die Stadt Karthago[3] ist wohl nichts anderes als das mißverstandene „Gebiet der Kandaker", und diese Stadt wird nach Azotus verlegt, weil der Apostel vom Gebiete der Kandaker nach Azotus gereist sein soll. Die syrische Geschichte scheint sich damit als eine jüngere, von dem exzerpierten griechischen Texte oder der Vorlage desselben abhängige Legende zu erweisen[4]. Doch bedarf dieselbe noch der genaueren Untersuchung. Eine Übersetzung oder Überarbeitung der griechischen Akten können die syrischen Akten nicht sein, weil der Inhalt im großen und ganzen ein verschiedener ist. Zahn[5] sieht in den syrischen Akten „eine

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 6, 1900, 158—175.

[2] Herausgegeben von Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, 73—99 des syrischen Textes, 69—92 der englischen Übersetzung. Vgl. zu dieser syrischen Geschichte Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 32 ff.

[3] Die syrische Schreibweise ܩܪܛܓܢܐ, bei Wright a. a. O. S. 74 des syrischen Textes, könnte an und für sich auf Cartagena in Spanien gedeutet werden. Gemeint aber ist, wie Wright S. 69 der englischen Übersetzung hervorhebt, sonder Zweifel Karthago.

[4] Vgl. Lipsius in „Jahrbb. f. protest. Theol." 17, 1891, 470.

[5] A. a. O. 6, 22.

völlig unabhängige, wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschriebene Dichtung".

Den griechischen Text hat Lipsius für eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift erklärt, welch letztere frühestens gegen Anfang oder um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfaßt worden sei. Das Vorhandengewesensein einer solchen Grundschrift läßt sich indessen weder durch äußere Zeugnisse erhärten, noch auch durch die Eigentümlichkeiten des erhaltenen griechischen Textes in genügender Weise belegen. Die Philippusakten müssen vielmehr erst verhältnismäßig spät ans Licht getreten sein. Die früheste namentliche Anführung findet sich in der sog. Gelasianischen Dekretale „De libris recip. et non recip.": „Actus nomine Philippi apostoli apocryphi" [1]. Ältere Spuren sind aber überhaupt nicht nachweisbar. Die Fragmente des griechischen Textes bekunden entschieden katholische Haltung. Ein gnostischer Kern unter katholischer Hülle ist nicht zu erkennen [2]. Einzelne Berührungen mit älteren gnostischen Apostellegenden, insbesondere die wie Menschen empfindenden und redenden Tiere, können nur etwa Bekanntschaft des Verfassers mit diesen Legenden beweisen. Zahn dürfte der Wahrheit sehr nahe kommen, wenn er behauptet, die griechischen Akten seien frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts aus der Feder eines orthodoxen, aber sehr unwissenden und gedankenarmen Mönches hervorgegangen.

Fragmente der griechischen Philippusakten, nämlich den zweiten Akt (Acta Philippi in Hellade) und die Schlußakte mit dem Martyrium, hat zuerst C. Tischendorf, Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 75—104, herausgegeben. Nachträglich hat Tischendorf, Apocalypses apocr., Lips. 1866, 141—156, noch zwei jüngere griechische Rezensionen der Schlußakte bzw. des Martyriums, beide jedoch nur unvollständig, mitgeteilt. Die zweite Rezension, S. 151—156, ist vervollständigt worden durch James, Apocrypha anecdota, Cambridge 1893, 158—163. Die Akte 1 3 4 5 6 7 8 9 hat P. Batiffol in „Analecta Bollandiana" 9, Paris. 1890, 204—249 nach dem Cod. Vatic. gr. 824 veröffentlicht. Eine kritische Gesamtausgabe der Fragmente lieferte M. Bonnet in „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903, 1—90; vgl. Praef. VII—XV. Die Schlußakte gibt Bonnet in zwiefacher, das eigentliche Martyrium (c. 123 ff) in dreifacher Rezension. Anhangsweise (S. 91—98) läßt er noch ein jüngeres griechisches ὑπόμνημα über das Leben des Philippus folgen, welches vielleicht auch Reminiszenzen aus den verlorengegangenen Akten 10—14 in sich birgt.

Die syrische Philippusgeschichte ward ans Licht gezogen durch W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, vol. 1: „The Syriac texts" 73—99; vol. 2: „The English translation" 69—92. — Armenische Philippusakten wurden 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro herausgegeben:

[1] Bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 50.

[2] Wenngleich noch Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 3, 1902, 298 f, von gnostischen Zügen des Berichtes über das Martyrium des Apostels sprach.

s. Vetter in „Theol. Quartalschr." 87, 1905, 610. Über andere Philippuslegenden aus späterer Zeit s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 2, 39 ff.

Über die Philippusakten handeln Lipsius a. a. O. 2. 2, 1—53; Ergänzungsheft, 61—73. (Später folgen im Ergänzungsheft, 94 260, noch Bemerkungen über die von Guidi und von v. Lemm herausgegebenen koptischen Philippusakten.) H. O. Stölten, Zur Philippuslegende: Jahrbb. f. protest. Theol. 17, 1891, 149—160. Lipsius, Zu den Akten des Philippus: ebd. 17, 459—473. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., TI 6, Leipzig 1900, 18—24.

10. Die Akten des Matthäus. — Wie die Philippusakten, so sind auch die Akten des Apostels Matthäus wohl erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfaßt worden. Wenigstens verraten die Kirchenschriftsteller des Altertums keinerlei Kenntnis derselben. Wenn Lipsius die überlieferten Texte als katholische Bearbeitungen einer verlorengegangenen, in das 3. Jahrhundert zurückreichenden gnostischen Urschrift bezeichnete, so litt seine Argumentation bei den Matthäusakten ganz ähnlich wie bei den Philippusakten an sehr wesentlichen Lücken und Gebrechen. Von den Matthäusakten ist überdies nur der Schlußabschnitt, das Martyrium, erhalten geblieben, und den diesem Abschnitt etwa eigenen Anklängen an gnostische Vorstellungen und Gebräuche[1] kann durchaus keine zwingende Beweiskraft zuerkannt werden.

Matthäus ist „auf dem Berge" in stilles Gebet versunken, als ihm der Herr in Gestalt eines Knaben erscheint, ihm einen Zweig darreicht und ihm befiehlt, nach Myrne, der Stadt der Menschenfresser, zu gehen. Dort solle er den Zweig vor die Türe der Kirche pflanzen, welche er im Vereine mit Andreas gegründet habe. Alsbald werde der Zweig zu einem gewaltigen Baum voll süßer Früchte emporwachsen, und der Genuß dieser Früchte werde die Barbaren in gesittete Menschen und gläubige Christen umwandeln. Matthäus tut, wie ihm geheißen, der Zweig sproßt sofort zu einem fruchtbeladenen Baum auf, die Menschenfresser preisen den neuen Gott. Die Königin, der Königssohn und dessen Frau werden auf Anweisung des Apostels von Plato, dem Bischof der Stadt, getauft. Der König selbst aber, Fulbanus mit Namen, gerät in heftigen Zorn und sinnt auf des Apostels Verderben. Indessen werden seine Anschläge durch Wunderzeichen vereitelt, die ausgesandten Häscher werden zurückgeschreckt, ein Dämon muß dem König erklären, man könne dem Apostel nichts anhaben, wenn derselbe nicht selbst sterben wolle. Endlich jedoch weiß der König den Apostel in seine Gewalt zu bringen und dem Feuertode zu überliefern. Nach einem Gebete in hebräischer Sprache gibt Matthäus seinen Geist auf. Während des

[1] Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 120 ff.

Martyriums und nach dem Tode des Apostels häufen sich erschütternde Wundereignisse, so sehr, daß schließlich auch des Königs starrer Sinn gebrochen wird. Er bekehrt sich, empfängt von Bischof Plato die Taufe, die heilige Eucharistie und die Priesterweihe, und nach Verlauf von drei Jahren, als Plato gestorben, wird der König Bischof.

Augenscheinlich ist dieses Martyrium nur ein Fragment. Wenn es in dem ersten Satze heißt, Matthäus habe „auf dem Berge" (ἐν τῷ ὄρει) geweilt, so erhellt sofort, daß vorher bereits von diesem Berge die Rede war. Der Herr nähert sich dem Apostel „in Gestalt der Kinder, welche im Paradiese Psalmen singen" (c. 1), und der Apostel spricht zu ihm: „Ich habe dich gesehen im Paradiese, wie du Psalmen sangst mit den andern Kindern, welche zu Bethlehem ermordet worden sind" (c. 3). Damit ist sozusagen ausdrücklich auf einen vorangegangenen Abschnitt verwiesen, in welchem erzählt wurde, Matthäus sei in das Paradies entrückt worden und habe dort dem Psalmengesange der bethlehemitischen Knäblein beigewohnt. Endlich wird als schon bekannt vorausgesetzt, daß Matthäus im Vereine mit Andreas in der Stadt der Menschenfresser eine Kirche gegründet habe (c. 4).

Es würde jedoch, wie Lipsius[1] mit Recht hervorhob, sehr übereilt sein, wenn man die früher besprochenen „Akten des Andreas und Matthias (al. Matthäus) in der Stadt der Menschenfresser" und ihre Fortsetzung, „die Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas" (Abs. 6), zu den Matthäusakten rechnen wollte. Auch Bonnet hat außer dem Martyrium keine anderweitigen Reste der Matthäusakten ausfindig machen können. Das Martyrium aber hat er nicht bloß in dem früher schon bekannten griechischen Texte, sondern auch in einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung vorgelegt, und zwar nach Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts.

Eine arabisch und äthiopisch überlieferte Legende handelt von den Taten des hl. Matthäus im Lande der „Wahrsager", d. h. der Magier, also wohl in Babylonien, verlegt aber seinen Märtyrertod nach Parthien.

Die erste Ausgabe des griechischen Martyriums des hl. Matthäus lieferte Tischendorf, Acta apost. apocr., Lips. 1851, 167—189. Eine zweite Ausgabe des griechischen Textes, unter Beifügung einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung, bei Bonnet, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Lips. 1898, 217—262; vgl. Praef. XXXIII—XXXV. Im übrigen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 2, 109—141: Ergänzungsheft, 76. Über die arabische und die äthiopische Matthäuslegende s. Lipsius a. a. O. 2, 2, 115 ff 128 f. Armenische Matthäusakten sind 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro herausgegeben worden; s. Vetter in „Theol. Quartalschr." 87, 1905, 610.

[1] A. a. O. 2, 2, 113 ff.

11. Die Thaddäuslegende. — Auch die berühmte Thaddäuslegende mag an dieser Stelle Erwähnung finden, wenngleich dieselbe erst in einem späteren Entwicklungsstadium als Apostellegende auftritt. Der Held der Erzählung, Thaddäus oder Addäus, hat anfänglich für einen der 70 oder 72 Jünger (Lk 10, 1) gegolten[1] und ist erst nachträglich mit dem Apostel (Judas) Thaddäus vertauscht worden.

In der ältesten noch erreichbaren Gestalt liegt die Legende in der Kirchengeschichte des Eusebius (1, 13) vor, und zwar besteht sie hier aus einer Einleitung, dem Wortlaut eines Briefwechsels zwischen dem Toparchen Abgar von Edessa und Jesus und einem Berichte über die Sendung des Thaddäus nach Edessa. Den Briefwechsel sowohl wie den folgenden Bericht hat Eusebius nach seiner eigenen Versicherung dem Staatsarchive zu Edessa entnommen (Hist. eccl. 1, 13, 5; vgl. 2, 1, 6 8) und Wort für Wort aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt (1, 13, 5 22). Vorläufig wenigstens werden wir dieser Versicherung Glauben schulden.

Der erste der beiden Briefe ist betitelt: „Abschrift des Briefes, welchen der Toparch Abgar an Jesus schrieb und durch den Kourier Ananias nach Jerusalem sandte." Abgar hat von den Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu Kunde erhalten und ist zu der Überzeugung gelangt, daß Jesus entweder Gott oder ein Sohn Gottes ist. Er bittet ihn, sich zu ihm zu bemühen und sein Leiden zu heilen. In seiner Stadt werde Jesus auch Schutz finden vor den Übles sinnenden Juden. — Das „Antwortschreiben Jesu an den Toparchen Abgar durch den Kourier Ananias" lautet in wörtlicher Übersetzung: „Selig bist du, daß du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben. Denn es steht von mir geschrieben, daß diejenigen, welche mich gesehen haben, mir nicht glauben werden, und daß diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben sollen[2]. Was aber deine Bitte angeht, ich möge zu dir kommen, so ist es notwendig, daß ich alles das, wozu ich gesandt bin, hier erfülle, und nachdem ich es erfüllt habe, zu demjenigen aufgenommen werde, welcher mich gesandt hat. Nach meiner Aufnahme aber werde ich dir einen meiner Jünger senden, damit er dein Leiden heile und dir und den Deinigen Leben gewähre." — Der an diese Briefe sich anreihende Bericht besagt, nach der Himmelfahrt des Herrn habe „Judas, welcher auch Thomas heißt", den Thaddäus, einen der Siebenzig, nach Edessa gesandt, und Thaddäus habe durch Handauflegung Abgar und noch viele andere von Krankheiten und Gebrechen mannigfacher Art befreit. Auf die Bitte des Toparchen um nähere Auskunft über

[1] Vgl. Eus., Hist. eccl. 1, 12, 3.
[2] Vgl. Is 6, 9 f; 52, 15; 65, 1. Mt 13, 13. Jo 20, 29.

das Leben und Wirken Jesu erklärt Thaddäus, er sei gesandt, öffentlich das Wort Gottes zu verkündigen, und er sei bereit, am nächsten Tage vor der Bürgerschaft Edessas von dem Herrn zu predigen. Der Toparch ordnet daraufhin für den folgenden Morgen eine Zusammenkunft der Bürger an. „Dies geschah", heißt es zum Schlusse, „im Jahre 340" (nämlich der seleucidischen Ära = 1. Oktober 28 bis 30. September 29 n. Chr.). Von der angekündigten Predigt des Thaddäus ist nicht mehr die Rede.

Im einzelnen ist der andeutungsweise exzerpierte Bericht reich an Unebenheiten und Sonderbarkeiten[1]. Wie bemerkt, soll er aus syrischen Urkunden des Archivs zu Edessa geschöpft sein. Im Jahre 1876 ward eine syrische „Lehre des Apostels Addäus" ans Licht gezogen[2], welche gleichfalls dem edessenischen Archive entstammen will und gleichfalls über die Christianisierung Edessas handelt. König Abgar Ukkama von Edessa, liest man hier, betraute am 12. Oktober 343 der seleucidischen Ära (12. Oktober 31 n. Chr.) zwei Große seines Reiches nebst dem Archivar Ananias mit einer Gesandtschaft an den kaiserlichen Statthalter Sabinus zu Eleutheropolis. Auf der Rückreise von Eleutheropolis besuchen die Gesandten auch Jerusalem, und ihre Mitteilungen über das, was sie zu Jerusalem gesehen und gehört haben, sind es, welche König Abgar veranlassen, durch Ananias einen Brief an Christus zu schicken. Der Wortlaut des Briefes unterscheidet sich von der Fassung bei Eusebius nur durch unbedeutende Varianten und Zusätze. Der Herr aber antwortet auf den Brief nicht schriftlich, sondern mündlich, indem er zu Ananias spricht: „Geh und sage deinem Herrn, welcher dich gesandt hat." Die Antwort selbst ist etwas weitläufiger als bei Eusebius und enthält insbesondere auch die Verheißung der Unüberwindlichkeit Edessas: „Und deine Stadt wird gesegnet sein, und kein Feind wird fernerhin Gewalt über sie erlangen in Ewigkeit." An das Referat über die Antwort Jesu schließt sich die Notiz an, Ananias habe ein Bildnis Christi gemalt und seinem Herrn überbracht. Abgar habe dasselbe mit großer Freude entgegengenommen und in einem seiner Paläste aufstellen lassen. Die Antwort Jesu habe Ananias dem Könige genau so übermittelt, wie er sie niedergeschrieben hatte[3]. Jetzt erst wird erzählt, nach der Himmelfahrt Christi habe Judas Thomas den Apostel Addäus, einen der Zweiundsiebzig, nach Edessa gesandt, und diese Erzählung deckt sich fast wörtlich mit dem entsprechenden Berichte bei Eusebius. Sodann aber folgen noch manche weitere Mitteilungen über die Mis-

[1] Siehe darüber Schwartz in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 4, 1903, 61 ff.

[2] Phillips, The Doctrine of Addai, the apostle, London 1876. Bruchstückweise war die Schrift schon 1864 von Cureton herausgegeben worden.

[3] Bei Phillips a. a. O. 5 der englischen Übersetzung.

sionstätigkeit des Apostels Addäus[1]. Derselbe predigt vor dem König und den Großen des Reiches und schaltet in diese Predigt eine längere Episode über die Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike, die Gemahlin des Kaisers Claudius, ein. Tags darauf predigt er von neuem vor den Bürgern Edessas und findet wiederum das bereitwilligste Gehör. In Edessa werden Kirchen gebaut und Priester geweiht und Götzenaltäre niedergerissen. Auf briefliches Ersuchen Abgars läßt Kaiser Tiberius einige Oberhäupter der Juden zur Strafe für die Kreuzigung Christi hinrichten. Nach des Addäus Tod übernimmt Aggäus die Leitung der Kirche Mesopotamiens, und Aggäus erhält einen Nachfolger in der Person Paluts, welcher durch Bischof Serapion von Antiochien ordiniert wird. Zum Schlusse wird bemerkt, Labubna, der Sohn des Sennak, sei es gewesen, welcher die Lehre des Apostels Addäus verfaßte; Ananias aber habe die Schrift beglaubigt und im königlichen Archive zu Edessa niedergelegt.

Fast gleichzeitig mit dem syrischen Texte des Werkes des Labubna ward auch eine armenische Übersetzung desselben bekannt, welche sich im allgemeinen enge an das Original anschließt und noch aus dem 5. Jahrhundert stammen soll[2].

Die Legende bot so viel des Anziehenden, daß es nicht befremden darf, wenn dieselbe eine lange Reihe neuer Bearbeitungen in den verschiedensten Sprachen erfuhr. Hier genügt es, die kurzen griechischen Thaddäusakten zu nennen, welche auch nicht vor dem 5. Jahrhundert verfaßt, aber insofern beachtenswert sind, als sie an die Stelle des Thaddäus oder Addäus, des Apostels von Edessa, vielmehr Thaddäus oder Lebbäus, einen der Zwölfe, treten lassen[3].

Das Interesse des Historikers wendet sich zunächst der Frage nach dem Verhältnisse der „Doctrina Addaei" zu dem Texte bei Eusebius und weiterhin der Kritik des Textes bei Eusebius zu.

Mehrere Forscher, insbesondere Zahn[4], sind der Meinung gewesen, die Doctrina Addaei sei nichts anderes als die von Eusebius benutzten „Acta Edessena": Eusebius habe die ihm vorliegenden syrischen Urkunden nur auszugsweise mitgeteilt, die Doctrina gebe den

---

[1] Phillips, The Doctrine of Addai, the apostle 9—50.

[2] Näheres über die armenische Übersetzung bei J. Dashian in „Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes" 4, 1890, 177 ff. Der übliche Beweis für das hohe Alter der Übersetzung aus der Benutzung derselben in dem Geschichtswerke Moses' von Choren ist hinfällig geworden, seitdem Carrière in verschiedenen Abhandlungen gezeigt hat, daß Moses von Choren nicht in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (so Dashian a. a. O. 185 f), sondern erst im 8. oder 9. Jahrhundert schrieb. Siehe namentlich A. Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895, 4°.

[3] Vgl. Lipsius in „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lips. 1891, Proleg. CVI ff.

[4] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 1, 1881, 350 ff.

vollständigen und ursprünglichen Text. Diese Auffassung, welche für die Kirchengeschichte Syriens von nicht geringer Tragweite sein würde, erweist sich als unhaltbar. Sie scheitert, um anderes beiseite zu lassen, an der unverkennbaren Tatsache, daß diejenigen Angaben und Erzählungen der Doctrina, welche Eusebius noch nicht hat, sich zum großen Teil sofort als spätere Zusätze verraten[1]. Die Sage von der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike kann erst nach der Entdeckung des heiligen Kreuzes (326) und der Erbauung der Grabeskirche (335) entstanden sein und ist eine Reproduktion und Kopie der Berichte, welche über Helena in Umlauf waren. Die Legende von dem zu Edessa aufbewahrten Bilde Christi muß noch späteren Ursprunges sein, weil in der von Gamurrini herausgegebenen „Peregrinatio ad loca sancta", dem Wallfahrtsberichte einer fränkischen Pilgerin, welche um 395 Edessa besuchte und die Sehenswürdigkeiten der Stadt in Augenschein nahm, dieses Bildes Christi noch nicht gedacht wird. Nach Tixeront[2] kann die Doctrina ihre gegenwärtige Gestalt erst zwischen 390 und 430 erhalten haben, und Lipsius[3] hat diesem Ansatze zugestimmt, nachdem er sich früher für die Jahre 360—390 entschieden hatte.

Weit entfernt, die Quelle und Grundlage des Berichtes bei Eusebius zu sein, stellt sich die Doctrina Addaei vielmehr als eine weitere Ausmalung des Berichtes bei Eusebius dar, und anstatt diesen Bericht zu stützen, ist sie vielmehr geeignet, denselben zu diskreditieren. Da auch dieser Bericht unleugbar sagenhafte Züge aufweist, so ist die Vermutung berechtigt, die Angabe des Kirchenhistorikers, er habe Urkunden des edessenischen Archivs benutzt, möge dahin zu verstehen sein, daß seine Vorlage ebenso wie die Doctrina Addaei den Anspruch erhob, aus dem edessenischen Archiv zu stammen. Und die weitere Angabe des Kirchenhistorikers, er habe einen syrischen Text ins Griechische übertragen, könnte darauf zurückzuführen sein, daß seine Vorlage zur Erhärtung ihrer Urkundlichkeit sich als wortgetreue Übersetzung eines syrischen Originals ausgab. Schwartz ist der Ansicht, daß die Vorlage des Eusebius sowohl wie auch die Doctrina Addaei von Haus aus die griechische Sprache redeten[4]. Doch dürfte der Inhalt die Annahme syrischer Herkunft beider Schriftstücke nachdrücklich empfehlen. Frühere Spuren der Vorlage des Eusebius sind nicht nachzuweisen. Lipsius[5] hält es für wahrscheinlich, daß dieselbe in die Zeit des ersten christlichen Königs von Edessa, Abgars IX.,

[1] Siehe namentlich Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 181 ff; Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, 81 ff.

[2] A. a. O. 134.

[3] A. a. O. Ergänzungsheft, 106.

[4] Schwartz in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 4, 1903, 64 ff.

[5] Die edessenische Abgarsage, Braunschweig 1880, 11.

179 bis um 216, zurückreiche. Mit der Bekehrung des Königs sei das Interesse erwacht, die ersten Anfänge des edessenischen Christentums in die Tage der Apostel zurückzuverlegen, und dieses Interesse habe die Sage gezeitigt, schon Abgar V. mit dem Beinamen Ukkama, d. i. der Schwarze, welcher 4 v. Chr. bis 7 n. Chr. und wiederum 13—50 n. Chr. regierte, habe mit dem Herrn selbst korrespondiert.

Die Unechtheit des Briefwechsels hätte wenigstens seit der Veröffentlichung der Doctrina Addaei nicht mehr bestritten werden sollen. Der Wortlaut des Briefes Jesu gibt an und für sich allerdings keinen Anlaß zu Zweifeln, während eine Stelle in dem Briefe Abgars („wie die Rede geht, machst du Blinde sehend, Lahme gehend und reinigst Aussätzige und treibst unreine Geister und Dämonen aus und heilst die von langwieriger Krankheit Gequälten und weckst Tote auf") den Eindruck eines Zitates aus den Evangelien macht (vgl. Mt 11, 5; Lk 7, 22). Beide Briefe jedoch werden von vornherein im höchsten Grade verdächtig durch die legendarische Umgebung, in welcher sie sich schon da befinden, wo sie zum erstenmal in unsern Gesichtskreis treten. Ausschlaggebend aber scheint die Argumentation des hl. Augustinus gegenüber den Manichäern, welche gleichfalls Briefe Christi zu besitzen vorgaben: echte Briefe Christi wären ohne Zweifel gelesen und angenommen und in der Kirche Christi in höchsten Ehren gehalten worden (unde fieri poterat, ut, si vere ipsius essent, non legerentur, non acciperentur, non praecipuo culmine auctoritatis eminerent in eius ecclesia? C. Faustum Manichaeum 28, 4; cf. De consensu evang. 1, 7, 11 ff). Auch Hieronymus ist überzeugt, daß die angeblichen Schriften des Herrn samt und sonders auf Erdichtung beruhen (salvator nullum volumen doctrinae suae proprium dereliquit, quod in plerisque apocryphorum deliramenta confingunt, Comm. in Ezech. ad 44, 29—30). Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip." endlich erklärt ausdrücklich: „Epistola Jesu ad Abgarum apocrypha", „Epistola Abgari ad Jesum apocrypha" [1].

Beträchtliche Bruchstücke der syrischen „Doctrina Addaei" veröffentlichte W. Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864, 4°, 5—23 des syrischen Textes, 6—23 der englischen Übersetzung, nach zwei Handschriften des Britischen Museums saec. V(?) und saec. VI. Den vollständigen Text hat auf Grund einer St Petersburger Handschrift saec. VI G. Phillips herausgegeben: The Doctrine of Addai, the apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes, London 1876, 8°. — Ausgaben der armenischen Übersetzung der Doctrina erschienen 1868 zu Venedig und zu Jerusalem. Der Veranstalter der Venediger Ausgabe, L. Alishan, ließ gleichzeitig auch eine französische Übersetzung des armenischen Textes erscheinen: Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des

[1] Bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 57.

apôtres, Venise 1868, 8°. Eine auszügliche Übersetzung des armenischen Textes (nach derselben Handschrift, aus welcher die Venediger Ausgabe und die Venediger Übersetzung flossen) hatte vorher schon J. R. Emin veröffentlicht bei V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 1, Paris 1867, 315—325. Weitere armenische Texte zur Thaddäuslegende wurden 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro veröffentlicht; vgl. Vetter in „Theol. Quartalschr." 87, 1905, 610. — Die griechischen „Acta Thaddaei" wurden zuerst von Tischendorf, Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 261—265, sodann von Lipsius in „Acta apost. apocr.", ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lips. 1891, 273—278 herausgegeben. Lipsius hat noch eine andere, viel jüngere Bearbeitung der Legende beigefügt, S. 279—283. — Untersuchungen und Texte, insbesondere syrische Texte, zu der zwiefachen Geschichte von der Auffindung des heiligen Kreuzes, durch Protonike und durch Helena, bei E. Nestle, De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte, Berlin 1889, 8°. — E. v. Dobschütz handelt in seinen „Christusbilder": Texte und Untersuchungen usf. 18, Leipzig 1899, 102—196, über das Christusbild von Edessa, mit reichen „Belegen", 158* bis 249*, und noch reicheren „Beilagen", 29**—156**. — Der Text des Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus hat infolge der weiten Verzweigung der Thaddäuslegende eine reiche Geschichte durchlaufen. Der Bestand an alten Texteszeugen ist in jüngster Zeit durch interessante Entdeckungen, Papyrusfragmente und die Inschrift an der Front eines zu Ephesus bloßgelegten Hauses erweitert worden. Näheres bei E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 422—486. Siehe auch J. Dashian, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte, Tl 2, Wien 1901, 256—320: „Der Briefwechsel Abgars und Christi nach der neuentdeckten Inschrift von Ephesus" (armenisch); vgl. Vetter in „Literarische Rundschau" 1901, 262. Zu der Inschrift von Ephesus, in welcher der Briefwechsel als Phylakterion verwendet ist, sind bald nachher noch zwei weitere kleinasiatische Inschriften hinzugekommen. Siehe Anderson, Pontica, in „The Journ. of Hellenic Studies" 20, 1900, 156—158 (der vollständige Text des Briefwechsels), und Cumont, Nouvelles inscriptions du Pont, in „Revue des études grecques" 15, 1902, 326 (ein Bruchstück).

R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht, Braunschweig 1880, 8°. Nachträge zu dieser Schrift gab Lipsius in „Jahrbb. f. protest. Theol." 7, 1881, 187—192; 8, 1882, 190—192. In den apokryphen Apostelgeschichten 2, 2, 1884, 178—200; Ergänzungsheft, 1890, 105—108, kam Lipsius von neuem auf den Gegenstand zurück. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 1, Erlangen 1881, 350—382: „Über die Lehre des Addai". K. C. A. Matthes, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht (Inaug.-Diss.), Leipzig 1882, 8°. G. Bonnet-Maury, La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Édesse: Revue de l'hist. des religions 16, 1887, 269 bis 283. L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, Paris 1888, 8°. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 533—540; vgl. 909 (slavische Texte) und 919 (koptische Texte). A. Buffa, La légende d'Abgar et les origines de l'église d'Édesse. Étude historique et critique (Thèse), Genève 1893, 8°. J. Nirschl, Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage: Der Katholik 1896, 2, 17—40 97—114 193—209 322—345 398—420. (Nirschl will den Briefwechsel und noch manches andere als echt erweisen.) E. Schwartz, Zur Abgarlegende: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 61—66. A. Stülcken bei Hennecke,

Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 76—79; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 153—165.

Über die Anfänge des Christentums zu Edessa s. noch J. P. P. Martin, Les origines de l'église d'Édesse et des églises syriennes (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques), Paris 1889, 8°. R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade (Extrait du Journ. Asiatique), Paris 1892, 8°.

§ 44. Apokryphe Apostelbriefe.

(1. Eine „Epistola apostolorum". 2. Der Laodiceerbrief. 3. Der Alexandrinerbrief. 4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. 5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca.)

1. Eine „Epistola apostolorum". — Schmidt, der verdienstvolle Erschließer koptischer Quellen, hat 1895 Mitteilung gemacht über „eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache", welche durch ein zu Akhmim (Panopolis) entdecktes und von dort in das Museum des Louvre verbrachtes Papyrusmanuskript des 4. oder 5. Jahrhunderts überliefert ist, aber in sehr beklagenswertem Zustande. Der Anfang und der Schluß des Manuskriptes sind abhanden gekommen, auch in der Mitte sind zehn Blätter ausgefallen und von den noch erübrigenden 32 Seiten — ursprünglich muß sich die Zahl der Seiten auf 64 belaufen haben — haben gleichfalls einige stark gelitten. Den Gegenstand der erhaltenen Seiten bilden Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern über sehr mannigfache Themata. Schmidts Interesse nahmen hauptsächlich zwei Abschnitte in Anspruch, eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Auferstehung, welche aus den kanonischen Evangelien „mosaikartig zusammengearbeitet" ist, und eine anderweitige Perikope, welche an das zwölfte Kapitel der kanonischen Apostelgeschichte, den Bericht über die Einkerkerung und wunderbare Befreiung des hl. Petrus, anklingt. Die Schrift will von den Aposteln insgesamt verfaßt und, wie es scheint, an die Gläubigen insgesamt gerichtet sein[1].

Im Jahre 1908 kam Schmidt auf die Schrift zurück, nannte sie aber nunmehr „eine Epistola apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung". Kurz vorher hatte Bick in einem Wiener Palimpsest einen lateinischen Text oder vielmehr zwei lateinische Texte entziffert[2], von welchen der eine mit dem früher durch Schmidt be-

[1] Siehe Schmidt in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss." 1895, 705 ff.

[2] Es handelt sich um zwei Blätter, welche Bick und im Anschluß an ihn auch Schmidt für zwei Fragmente einer und derselben Schrift, einer lateinischen Version der koptisch überlieferten Schrift, halten. In Wahrheit gehören die zwei Blätter zwei verschiedenen Schriften an, das eine der koptisch überlieferten Schrift, das andere der lateinischen Thomasapokalypse. Das bewies Hauler in „Wiener Studien" 30, 1908, 308 ff.

kannt gemachten koptischen Texte wörtlich zusammentrifft. Überdies trägt der lateinische Text die Aufschrift „Epistula", so daß jetzt die Eigenart der Schrift als eines Sendschreibens der Apostel gesichert zu sein scheint und Schmidt ihr schon den Titel *Ἐπιστολὴ τῶν ἀποστόλων* zueignet. Übrigens glaubt er diesen Titel auch noch durch ein anderes Zeugnis belegen zu können, durch ein Zitat bei Origenes, welches in Rufins Übersetzung lautet: „Est et alia adhuc religiosa (ieiunandi ratio) cuius laus quorumdam apostolorum litteris praedicatur; invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est qui etiam iciunat pro eo ut alat pauperem."[1] Da indes das Diktum in den Resten unserer Schrift nicht nachzuweisen ist, so läßt sich nur vermuten, daß die letztere die Fundstelle gewesen ist[2].

Daß der koptische sowohl wie der lateinische Text auf ein griechisches Original zurückgehen, unterliegt keinem Zweifel. Außerdem sind kürzlich noch Fragmente eines äthiopischen Textes aufgetaucht. Über Anlage und Tendenz, Haltung und Herkunft der Epistola kann aber erst nach Veröffentlichung der koptischen Bruchstücke verhandelt werden, weil die bisherigen Angaben Schmidts nur sehr lückenhafte Auskunft gewähren. Sein erster Bericht suchte darzutun, daß trotz wiederholter und auffälliger gnostischer Färbung „der antihäretische und zugleich der großkirchliche Charakter der Schrift sichergestellt" und die Epistola als ein „Erzeugnis der Gemeindeorthodoxie der großen Kirche" zu betrachten sei; sein zweiter Bericht kennzeichnete den Verfasser als Vertreter eines angeblich in Kleinasien heimisch gewesenen Monarchianismus[3]. Jedenfalls hat es mit jener Orthodoxie oder Kirchlichkeit seine eigene Bewandtnis. Die Zeit der Abfassung berechnete Schmidt früher auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, während er später schrieb, man könne ebenso viele Gründe für die Datierung vor als nach der Mitte des 2. Jahrhunderts anführen[4]. Inzwischen hatte Harnack vornehmlich auf Grund der Besonderheiten des erwähnten Auferstehungsberichtes die Schrift in die Jahre 150—180 gesetzt.

C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 705—711. A. Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht: Theol. Studien, B. Weiß zum 70. Geburtstage dargebracht, Göttingen 1897, 1—8. Schmidt, Eine Epistola apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung: Sitzungsberichte usf. 1908, 1047—1056. E. Hauler, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen

[1] Orig., Hom. in Lev. 10; Migne, PP. Gr. 12, 528.
[2] Vgl. Schmidt a. a. O. 1908, 1047 ff.
[3] Schmidt a. a. O. 1895, 708 f; 1908, 1054 f.
[4] A. a. O. 1895, 710; 1908, 1055.

Sendschreibens in Codex Vindob. Nr 16: Wiener Studien 30, 1908, 308 bis 340. M. Rh. James, The ‚Epistola apostolorum' in a new text: The Journ. of Theol. Studies 12, 1911, 55–56 (über einen Passus der Epistola in äthiopischer Sprache, ein Zitat in dem äthiopischen „Testamentum Domini Nostri", von welchem Guerrier 1907 Kunde gab).

2. Der Laodiceerbrief. — Gegen Ende des Kolosserbriefes (4, 16) schreibt Paulus: „Wenn dieser Brief bei euch gelesen worden ist, so tragt Sorge, daß er auch in der Gemeinde der Laodiceer gelesen werde und daß ihr hinwiederum auch den Brief von Laodicea (*τὴν ἐκ Λαοδικείας*, sc. *ἐπιστολήν*) leset." Über diesen Brief von Laodicea sind schon im Altertum sehr abweichende Ansichten laut geworden[1]. Die nächstliegende Auffassung bleibt indessen die, daß Paulus einen Brief an die Laodiceer geschrieben hat mit der Weisung, denselben auch der Kolossergemeinde mitzuteilen, und daß dieser Laodiceerbrief zu Grunde gegangen ist, ebenso wie der 1 Kor 5, 9 erwähnte Brief des Apostels an die Korinther.

Jedenfalls hat diese Auffassung den Anstoß gegeben zur Fälschung jenes Briefes „Ad Laodicenses", welcher vom 6. bis zum 15. Jahrhundert in zahlreichen lateinischen Bibelhandschriften eine Stelle fand. Der lateinische Text redet eine sehr ungebildete und schwer verständliche Sprache und stellt wohl auch nur eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, wenngleich alle andern bisher bekannt gewordenen Texte, auch der arabische, aus dem Lateinischen geflossen sind. Sehr klein an Umfang, ist dieser seltsame Brief ganz und gar aus Worten und Sätzen echter paulinischer Briefe, hauptsächlich des Philipperbriefes, zusammengeschweißt. Die Adressaten werden ihres Glaubens und ihres Eifers wegen belobt, vor Irrlehren gewarnt und zur Ausdauer gemahnt. Aber ein geordneter Gedankengang ist nicht aufzufinden, ein bestimmter Zweck, welcher dem Verfasser vorgeschwebt hätte, nicht zu erkennen. Der gesamte Text macht den Eindruck kindlichster Harmlosigkeit und verrät insbesondere keine Spur irgendwelcher häretischer Tendenzen. Mit augenscheinlicher Beziehung auf Kol 4, 16 wird zum Schlusse gesagt: „et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis".

Zu einer genaueren Bestimmung des Alters und der Herkunft des Briefes bietet der Text selbst keine Handhabe. Es fehlt aber auch an festen äußeren Anhaltspunkten. Insbesondere ist es sehr zweifelhaft, ob der im Muratorischen Fragmente angeführte apokryphe Laodiceerbrief mit dem noch erhaltenen Laodiceerbriefe identifiziert werden darf. Wird diese Frage bejaht, so muß der erhaltene Laodiceerbrief dem 2. Jahrhundert zugewiesen werden; im andern Falle liegt kein Grund vor, denselben höher hinaufzurücken als in das

[1] Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 566—569.

4. Jahrhundert. „Fertur etiam", berichtet das Muratorische Fragment, „ad Laudicenses (sc. epistola), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis", d. i. ohne Zweifel „unter des Paulus Namen erdichtet gemäß der Irrlehre Marcions". Diese Charakteristik findet auf den vorliegenden Laodiceerbrief keine Anwendung, weil derselbe auch nicht die leisesten Anklänge an die Häresie Marcions enthält. Entweder also hat der Fragmentist irrtümlich in diesem Briefe marcionitische Lehren zu finden geglaubt, oder er hat einen andern, wirklich marcionitisch gefärbten Brief vor Augen gehabt[1]. Die letztere Möglichkeit dürfte entschieden den Vorzug verdienen. Der vorausgesetzte andere Brief aber kann ein gleichfalls auf Grund der Stelle Kol 4, 16 gefälschter Laodiceerbrief, er kann jedoch auch — und diese Annahme dürfte das Richtige treffen — der von Marcion als Laodiceerbrief bezeichnete und zugleich seiner Lehre entsprechend überarbeitete kanonische Ephesierbrief gewesen sein. Tertullian (Adv. Marc. 5, 11 17) bezeugt ausdrücklich, daß Marcion den Ephesierbrief „ad Laodicenos" überschrieben hat, zunächst jedenfalls deshalb, weil er, in Übereinstimmung mit manchen Forschern späterer Zeit, den Kol 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief für den Ephesierbrief hielt.

Jüngere Zeugnisse über einen apokryphen Laodiceerbrief sind nicht geeignet, weitere Aufklärung zu geben. Laut den offenbar verwirrten Angaben des Epiphanius (Haer. 42, 9 ff) benutzte Marcion neben dem Ephesierbrief „den sog. Laodiceerbrief" (ἡ πρὸς Λαοδικεῖς λεγομένη, sc. ἐπιστολή). Nach Filastrius von Brescia (Liber de haeresibus 89) wurde die „Epistola ad Laodicenses" von der öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste ausgeschlossen, weil Übeldenkende dem Texte einiges beigemischt hatten (addiderunt in ea quaedam non bene sentientes). Nach Hieronymus (De vir. ill. 5) ward die „Epistola ad Laodicenses" von allen ausgezischt (ab omnibus exploditur), eine Nachricht, welche auf den noch vorliegenden Laodiceerbrief vorzüglich passen würde. Der erste unzweifelhafte Gewährsmann für das Vorhandensein dieses Briefes ist aber der unbekannte Verfasser des fälschlich dem hl. Augustinus zugeeigneten, wohl noch ins 5. Jahrhundert fallenden „Liber de divinis scripturis". Er zitiert einen Satz unseres Laodiceerbriefes (item ad Laodicenses . . .) und scheint an der paulinischen Herkunft desselben durchaus nicht zu zweifeln[2]. Diesem Zeugen schließt sich Bischof Viktor von Capua an, welcher kein Bedenken trug, unsern Laodiceerbrief in die um 545 in seinem

[1] Zahn, a. a. O. 2, 1, 84 f; 2, 2, 569 582 f, läßt den Fragmentisten von dem vorliegenden Laodiceerbrief reden und diesem Briefe fälschlich Marcionitismus vorwerfen. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 35; 2, 1, 702, bezieht die Worte des Fragmentisten auf einen andern Brief.

[2] Siehe die Ausgabe des „Liber de divinis scripturis" von Weihrich in „Corpus script. eccl. lat." 12, Vindob. 1887, 516.

Auftrage gefertigte und von ihm revidierte Handschrift des Neuen Testamentes, den sog. Codex Fuldensis, aufnehmen zu lassen, zwischen den Kolosserbrief und den ersten Timotheusbrief.

Über den Laodiceerbrief handeln namentlich R. Anger, Über den Laodicenerbrief. Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das Alte und Neue Testament 1, Leipzig 1843, 8°. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 2. ed., London 1876 (8. ed. 1886), 281—300. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 566—585. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 33—37; 2, 1, 702. R. Knopf bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 138 bis 140; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 204.

Rezensionen des lateinischen Textes des Briefes geben Anger a. a. O. 155—165; Lightfoot a. a. O. 287—289; Zahn a. a. O. 584 f; auch B. F. Westcott, A general survey of the history of the Canon of the New Testament, 6. ed., Cambridge and London 1889, 8°. 581. Abdrucke des lateinischen Textes finden sich auch in Ausgaben einzelner lateinischer Bibelhandschriften, wie bei E. Ranke, Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani, Marpurgi 1868, 8°, 291 f; bei J. Belsheim, Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Übersetzung aus dem „Gigas librorum", Christiania 1879, 8°, XIII A. 1. Über die Varianten von zehn spanischen Handschriften des lateinischen Textes berichtet W. Schulz in „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 42, 1899, 36—39. Vollständige Ausgaben nach zwei spanischen Handschriften bei E. J. Goodspeed, A Toledo MS of the Laodiceans: Journ. of Bibl. Literature 23, 1904, 76—78; The Madrid MS of Laodiceans: The Americ. Journ. of Theol. 8, 1904, 536—538.

Auf den lateinischen Text läßt Anger a. a. O. 166—172 zwei altdeutsche, zwei altenglische und eine altböhmische Übersetzung sowie eine Rückübersetzung des lateinischen Textes ins Griechische von E. Hutter aus dem Jahre 1599 folgen. Lightfoot hat dem lateinischen Text ein umfassendes Verzeichnis von Handschriften dieses Textes (a. a. O. 282—286), eine neue Rückübersetzung desselben ins Griechische (293 f) und die zwei auch bei Anger gedruckten altenglischen Übersetzungen (298 f) beigegeben. Eine arabische Übersetzung des lateinischen Textes veröffentlichte erst Carra de Vaux, L'épitre aux Laodicéens en arabe: Revue Biblique 5, 1896, 221 bis 226. Über die dieser Ausgabe zu Grunde liegende Handschrift (der Pariser Nationalbibliothek) vgl. E. Bratke in „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 37, 1894, 137 f.

3. Der Alexandrinerbrief. — Der Verfasser des Muratorischen Fragmentes kannte nach den vorhin (Abs. 1) angezogenen Worten zwei dem hl. Paulus unterschobene und auf Empfehlung der Irrlehre Marcions hinauslaufende Briefe, „ad Laudicenses" und „ad Alexandrinos". Die Vermutung, unter dem Briefe „ad Alexandrinos" sei der kanonische Hebräerbrief zu verstehen, ist zwar weit verbreitet, aber schlecht begründet. Der Alexandrinerbrief war von marcionitischem Geiste durchweht, der Hebräerbrief ist von Marcion verworfen worden. Mit dem Verzichte auf diese Vermutung wird freilich zugleich auf eine Identifizierung des Alexandrinerbriefes überhaupt

verzichtet. Irgend eine weitere Kunde über denselben liegt nicht vor. Zahn gestattete sich die Hypothese, daß in einer Lektion des dem 7. Jahrhundert angehörenden „Sacramentarium et Lectionarium Bobbiense" noch ein Bruchstück des sonst verschollenen Alexandrinerbriefes erhalten sei. Diese Lektion tritt als epistolische Perikope auf und betitelt sich: „Epistola Pauli apostoli ad Colos.", findet sich jedoch weder im Kolosserbrief noch in einem andern Briefe des Neuen Testamentes. Daß sie aus einem pseudopaulinischen Briefe stammt, darf nur als möglich bezeichnet werden; wahrscheinlich ist sie vielmehr ein Homilienfragment. Von Anklängen an die Lehre Marcions kann keine Rede sein, und greifbare Anzeichen eines griechischen Originals, welches für den Alexandrinerbrief doch wohl vorauszusetzen ist, lassen sich in dem lateinischen Texte auch nicht nachweisen.

Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 586—592. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 33. Die fragliche Lektion bei J. Mabillon et M. Germain, Museum Italicum 1, Lut.-Paris. 1687, 4°, pars 2, 363. Eine neue Ausgabe bei Zahn a. a. O. 2, 2, 587—589.

4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. — In den syrischen Bibelhandschriften des 4. Jahrhunderts schloß sich an die beiden kanonischen Korintherbriefe noch ein dritter Brief des hl. Paulus an die Korinther an, welchem als Einleitung ein Schreiben der korinthischen Presbyter an Paulus voraufging. Dieser Brief erfreute sich in der syrischen Kirche kanonischer Autorität. In dem um 360 ausgearbeiteten Kommentar Ephräms des Syrers über die paulinischen Briefe wird der dritte Korintherbrief (nebst dem voraufgehenden Schreiben) als ein den übrigen Paulinen völlig gleichwertiges Dokument behandelt. Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts, als die syrische Kirche den Einflüssen der griechischen Kirche zugänglicher wurde, büßte der Brief bei den Syrern sein Ansehen ein und fiel der Vergessenheit anheim. Um dieselbe Zeit aber hat derselbe von Syrien aus bei den Armeniern Eingang gefunden und nun Jahrhunderte lang in armenischen Bibelhandschriften eine Stelle behauptet. Allgemeine und unbestrittene Anerkennung hat er indessen bei den Armeniern deshalb nicht erlangen können, weil er in den griechischen Bibelhandschriften fehlte. In der griechischen Kirche hat der Briefwechsel keine Beachtung gefunden. Nicht bloß den griechischen Bibelhandschriften ist er fremd geblieben, in der ganzen Literatur der griechischen Kirche hat bis zur Stunde kaum eine einzige sichere Spur desselben aufgezeigt werden können[1].

[1] Wahrscheinlich ist der Briefwechsel bzw. der vollständige Text der Paulusakten benutzt worden von dem Verfasser der aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden, im griechischen Original verlorengegangenen sog. Apostolischen Didaskalia. Siehe darüber Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger kopt. Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Leipzig 1904, 128 ff.

Gleichwohl hat es doch einen griechischen Text des Apokryphs gegeben und dieser griechische Text hat die Quelle und Vorlage aller andern Texte gebildet. Zahn vertrat 1892 die Hypothese, das Apokryph sei nur ein Bruchstück eines größeren Romans, welcher über das Leben des hl. Paulus gehandelt habe und in den griechisch verfaßten Paulusakten wiederzuerkennen sei. Und Schmidt und Harnack konnten 1897 und 1899 den urkundlichen Beleg für die Richtigkeit dieser Mutmaßung erbringen: die von Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten und die von Harnack in und aus der pseudocyprianischen „Caena" nachgewiesene lateinische Übersetzung der Paulusakten umschließen als integrierenden Bestandteil der Akten auch die Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern[1]. Nachträglich erst ist diese Korrespondenz, ähnlich wie die Theklalegende, aus den Paulusakten ausgegliedert worden und nun als selbständiges Schriftstück über einen großen Teil des christlichen Erdkreises gewandert. Auch der lateinischen Kirche ist sie nicht unbekannt geblieben. Berger (1891) und Bratke (1892) haben zwei verschiedene lateinische Übersetzungen der Korrespondenz aufgefunden, gegen alle Erwartung der gelehrten Welt, weil die Literatur der lateinischen Kirche ein wo möglich noch tieferes und beharrlicheres Schweigen über das Apokryph beobachtet als die Literatur der griechischen Kirche. Diese lateinischen Übersetzungen sind wohl nicht wie die armenische aus dem Syrischen, sondern aus dem griechischen Urtexte geflossen. Anscheinend reichen sie in das 3. Jahrhundert zurück[2].

Da die koptische Version der Paulusakten auch an dieser Stelle sehr lückenhaft ist und der syrische Text des Briefwechsels sich bisher überhaupt nicht hat ermitteln lassen — Ephräms Kommentar zu den paulinischen Briefen hat sich nur in armenischer Übersetzung erhalten —, so müssen der Inhaltsangabe des Briefwechsels die armenische und die lateinischen Übersetzungen zu Grunde gelegt werden. Die indirekte armenische Übersetzung aber darf hier aus

---

[1] Vgl. die Ausführungen über die Paulusakten § 43, 3. Dieser Nachweis für die Existenz eines griechischen Urtextes des Briefwechsels enthält auch wieder eine nachdrückliche Mahnung zur Behutsamkeit bei Anwendung des sog. argumentum e silentio. Noch im Jahre 1897 argumentierte Harnack gegenüber Zahn: „Hätte der Briefwechsel in den Acta Pauli gestanden, so müßte von Origenes u. a. Notiz von ihm genommen worden sein; die Kunde von einem dritten Korintherbrief hätte in der griechischen Kirche nicht so verborgen bleiben können" (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 506). — Vereinzeltem Widerspruch gegenüber hat Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss." 1905, 28 ff, noch einmal dargetan, daß das Zeugnis der koptischen Übersetzung für die Zugehörigkeit des Briefwechsels zu den Paulusakten aus inneren Gründen vollsten Glauben verdient.

[2] Näheres über die lateinischen Übersetzungen bei Schmidt, Acta Pauli, Leipzig 1904, 130 ff; Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss." 1905, 6 ff.

einem sogleich anzuführenden Grunde vor den direkten lateinischen Übersetzungen den Vortritt beanspruchen. Das Schreiben an Paulus will von Stephanus und seinen Mitpresbytern zu Korinth verfaßt sein. Sie melden dem Apostel, es seien zwei Männer namens Simon und Kleobius nach Korinth gekommen und hätten durch trügerische und verderbliche Reden den Glauben einiger Christen gewaltig erschüttert. Diese Reden werden wie folgt gekennzeichnet: „Man soll, sagen sie, die Propheten nicht annehmen. Und Gott, sagen sie, sei nicht allmächtig. Und nicht gebe es, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches. Und keineswegs, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen. Und sie lassen nicht Jesus Christus dem Fleische nach von der Jungfrau Maria geboren sein. Und die Welt, sagen sie, sei nicht ein Geschöpf Gottes, sondern irgend eines von den Engeln.“ [1] Um die Torheit derjenigen, welche solches lehren, vor allen zu Schanden zu machen, wird Paulus gebeten, persönlich nach Korinth zu kommen oder doch schriftlich sein Urteil abzugeben. In dem armenischen Texte reiht sich nunmehr ein in den lateinischen Texten fehlendes, aber echtes und ursprüngliches geschichtliches Zwischenstück an, laut welchem Paulus das Schreiben der Korinther zu Philippi im Kerker erhielt, über den Inhalt in nicht geringe Betrübnis geriet und unter vielen Leiden seine Antwort schrieb[2]. In dieser Antwort schärft Paulus von neuem die Lehre ein, welche er den Korinthern von Anfang an vorgetragen: die Geburt des Herrn aus Maria der Jungfrau und die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn als notwendige Voraussetzung des Erlösungswerkes, die Erschaffung des Menschen und der ganzen Welt durch Gott, die göttliche Sendung der Propheten, die Auferstehung des Fleisches. Der letztgenannte Lehrpunkt wird mit besonderer Ausführlichkeit erörtert.

Vetter[3], welcher den dritten Korintherbrief mit gewohnter Gründlichkeit untersucht hat (1894), wollte der Vermutung Zahns, daß das Apokryph ein Fragment der Paulusakten darstelle, nur mit einer weitgreifenden Modifikation beitreten. Er glaubte nämlich in dem Antwortschreiben des Apostels zwei Bestandteile unterscheiden zu können, ein älteres Stück und einen jüngeren Nachtrag, welch letzterer von der Auferstehung des Fleisches handelt. Nur das ältere Stück sei aus den Paulusakten geschöpft, der Nachtrag sei von der Hand, welche den Briefwechsel als selbständiges Schriftstück in Um-

[1] So der armenische Text nach der Übersetzung bei Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 53. Sachlich durchaus übereinstimmend die beiden lateinischen Texte, nebeneinandergestellt bei Harnack a. a. O. 8.

[2] Die Echtheit und Ursprünglichkeit dieses Zwischenstücks ist durch die koptische Übersetzung der Paulusakten sichergestellt.

[3] Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894. Vgl. Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 77, 1895, 622 ff.

lauf setzte, beigefügt und sei einer ganz andern Quelle entnommen, einem jüdischen Midrasch. So, wie es überliefert, sei das Apokryph auf syrischem Boden erwachsen, eine katholische Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes und seine Schule. Auf die richtige Fährte weise Ephräm, wenn er zu der Darstellung der Lehre des Simon und Kleobius in seinem Kommentar bemerke: „Dies ist aber das System der Lehrer der Sekte des Bardesanes. Und deshalb haben die Bardesaniten diesem Briefe die Aufnahme in ihren ‚Apostel' versagt." Ein lehrreicher Wink liege auch in der so nachdrücklichen Hervorkehrung des Glaubens an die Auferstehung, insofern gerade die Leugnung der Auferstehung einen der schwersten Vorwürfe der Katholiken gegen Bardesanes gebildet habe. Die Abfassung des Apokryphs sei wohl in die Zeit des formellen Ausschlusses der Häretiker aus der katholischen Kirche zu Edessa zu verlegen, d. h. um 200 anzusetzen.

Diese Aufstellungen sind durch die Entdeckungen über den ursprünglichen Umfang und Bestand der Paulusakten zum großen Teil hinfällig geworden. In den Resten der koptischen Übersetzung der Paulusakten finden sich auch Fragmente des vermeintlich jüngeren Bestandteiles des Briefes des hl. Paulus, und durch diese Fragmente ist die Zweiteilung des Briefes endgültig widerlegt. Nicht ein Stück, sondern das ganze Apokryph ist den Paulusakten entlehnt. Es war in den Erzählungsstoff der Paulusakten eingeschaltet. Verfaßt ist dasselbe mithin um 170 in Kleinasien von einem katholischen Presbyter. Denn für die Vermutung, daß es anderswoher von dem Verfasser der Paulusakten übernommen worden sei, fehlt jeder Anhaltspunkt. Die Polemik gegen den Gnostizismus liegt zu Tage. Die Leugnung der Auferstehung, die Verwerfung des Alten Testamentes usw. waren nicht Eigentümlichkeiten der Lehre der Bardesaniten, sondern Grundgedanken der Gnosis überhaupt. Zur Einkleidung seiner Polemik gerade die Form eines Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern zu wählen, ist der Verfasser ohne Frage durch die Stellen 1 Kor 7, 1 (ἐγράψατε) und 5, 9 (ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ) veranlaßt worden.

Die Ausscheidung der Briefe aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange wird nicht erst auf syrischem Boden erfolgt sein. Dagegen dürften die lateinischen Übersetzungen Einspruch erheben, welche, wie gesagt, auf ein griechisches Original zurückweisen. Das nächstliegende ist, anzunehmen, daß sie nicht aus dem griechischen Texte der Paulusakten, sondern aus einem griechischen Sondertexte des Briefwechsels hervorgegangen sind, wenngleich die Existenz eines solchen griechischen Sondertextes vorläufig nicht hat nachgewiesen werden können[1].

[1] Anders Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss." 1905, 16 f: „Das nächstliegende ist, (anzunehmen,) daß sie aus einer Übersetzung der gesamten Acta Pauli ausgegliedert worden sind." Wenn es sich aber wirklich, wie

Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern hat zwei sorgfältige monographische Bearbeitungen gefunden, von W. Fr. Rinck, Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, Heidelberg 1823, 8°; und von P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1804, 4° (Tübinger Universitätsprogramm). Rinck gibt eine auf acht armenische Bibelhandschriften zurückgehende deutsche Übersetzung des Briefwechsels und verfolgt einläßlich die Geschichte der Verbreitung und Anerkennung desselben, in der seltsamen Absicht, die beiden Briefe als echt zu erweisen. Vetter bietet nach einer literargeschichtlichen Einleitung sämtliche bisher an die Öffentlichkeit getretenen Texte des Apokryphs nebst weiteren Zugaben in neuer Bearbeitung. Ein Versuch, auf Grund der überlieferten Versionen den ursprünglichen Wortlaut des Briefwechsels in der Originalsprache annähernd wiederherzustellen, bei A. Harnack, Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1905, 3—35.

Der armenische Text des Briefwechsels wurde 1715 durch D. Wilkins, 1736 durch die Brüder W. und G. Whiston, 1805 durch J. Zohrab herausgegeben, durch den Letztgenannten in der 1805 zu Venedig erschienenen Ausgabe der armenischen Bibel, und zwar in einem Anhange von Apokryphen hinter der Apokalypse. Eine neue Rezension des armenischen Textes nebst deutscher Übersetzung lieferte Vetter a. a. O. 39—57. — S. Berger entdeckte eine lateinische Übersetzung des Briefwechsels in einer Handschrift der „Ambrosiana“ zu Mailand saec.. ut videtur, X, und veröffentlichte dieselbe in Verbindung mit einer durch A. Carrière gefertigten französischen Übersetzung des armenischen Textes (nach der vorhin genannten Ausgabe Zohrabs). A. Carrière et S. Berger, La correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens. Ancienne version latine et traduction du texte arménien (Extrait de la Revue de théologie et de philosophie 23), Paris 1891, 8°. Eine zweite lateinische Übersetzung ward von E. Bratke in einer Handschrift zu Laon saec. XIII aufgefunden und in „Theol. Literaturzeitung“ 1892, 585 bis 588, herausgegeben. Neue Ausgaben beider lateinischer Übersetzungen bei Vetter a. a. O. 58—69; bei Harnack a. a. O. 7—13. Über eine neue Handschrift der zuerst von Berger herausgegebenen Übersetzung, Cod. Paris. 5288 saec. X/XI, berichtete D. de Bruyne, Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de St. Paul aux Corinthiens: Revue Bénéd. 25, 1908, 431 bis 434. — Der im syrischen Originale verlorengegangene Kommentar Ephräms des Syrers zu dem Briefwechsel steht armenisch in der 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden erschienenen Ausgabe der armenisch erhaltenen Werke Ephräms 3, 116—123. Nach dieser Ausgabe ward der Kommentar ins Deutsche übersetzt von Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 72, 1890, 627 bis 639; von St. Kanajanz bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 595—606; und wiederum von Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief 70—79. Eine lateinische Übersetzung des Kommentars findet sich in S. Ephraem Syri Commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex Armeno in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 8°, 117—124. Eine Überarbeitung des Kommentars Ephräms von einem armenischen Theologen des Mittelalters, Johannes Kachik Orotnethsi (gest. 1388), ward armenisch und deutsch von Vetter, Der apokryphe dritte Korinther-

---

auch Harnack voraussetzt, um zwei verschiedene Übersetzungen des Briefwechsels handelt, so können sie nicht aus einer, so müßten sie vielmehr aus zwei verschiedenen Übersetzungen der gesamten Acta Pauli ausgegliedert worden sein.

brief 80—97, herausgegeben. — Schmidts Ausgabe und Übersetzung der koptischen Version der Paulusakten ist schon § 43, 3 angeführt worden. Siehe auch Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Leipzig 1904, 125—145: „Der apokryphe Korintherbriefwechsel".

Vgl. noch Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 592—611 1016—1019. Vetter, Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes: Theol. Quartalschr. 77, 1895, 622—633. Ders. in „Lit. Rundschau" 1897, 36 (über die Entstehungszeit der armenischen Übersetzung des Briefwechsels). A. Berendts, Zur Christologie des apokryphen dritten Korintherbriefes: Abhandlungen, Al. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 1—28. C. F. M. Deeleman, De apocriefe briefwisseling tusschen Paulus en de Corinthiërs: Theologische Studiën 1909, 37—56.

5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. — In lateinischer Sprache ist eine Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca überliefert, welche acht kurze Briefe des römischen Philosophen L. Annäus Seneca (gest. 65) an Paulus und sechs meist noch kürzere Antwortschreiben des Apostels umfaßt. Auszeichnende Merkmale der ganzen Korrespondenz sind auf der einen Seite Gedankenarmut und Gehaltlosigkeit, auf der andern rohe Sprache und unbeholfener Stil. Überdies ist der Text in sehr verderbtem und verwildertem Zustande auf uns gekommen. In dem ersten Briefe teilt Seneca dem Apostel mit, er habe tags zuvor in den Sallustianischen Gärten mit seinem Freunde Lucilius einige Sendschreiben des Apostels gelesen und ihre Gedankentiefe und moralische Hoheit lebhaft bewundert. Paulus erwidert den Brief mit verbindlichem Dankesausdruck (felicem me arbitror tanti viri iudicio, Ep. 2). Seneca meldet, er gedenke dem Kaiser (jedenfalls Nero, mit dessen Erziehung Seneca betraut war) eine Schrift (Senecas oder des Apostels?) vorzulesen; vielleicht werde auch Paulus zugegen sein, andernfalls werde er demnächst gemeinschaftlich mit Paulus die Schrift durchgehen (Ep. 3). Die Antwort des Apostels beschränkt sich auf einige Höflichkeitswendungen (Ep. 4). Seneca gerät in Unruhe über des Freundes Zurückhaltung (secessus). Ob etwa, fragt er, diese Zurückhaltung in dem Unwillen der Herrin über den Religions- und Glaubenswechsel des Apostels begründet sei (indignatio dominae[1] quod a ritu et secta veteri recesseris et alios rursum converteris, Ep. 5). Paulus lehnt es indessen ab, über diese Dinge sich mit Feder und Tinte auszusprechen. Man müsse allen mit Ehrerbietung begegnen, zumal aber dann, wenn sie nach einem Anlaß zum Unwillen haschen (indignandi occasionem captant, Ep. 6). Seneca bewundert wiederum die Briefe des Apostels, nimmt jedoch Anstoß an dem Mißverhältnisse zwischen dem herrlichen Inhalte und der ungebildeten Form

[1] Die Persönlichkeit dieser „domina" bleibt hier (Ep. 5) sowohl wie an einer späteren Stelle (Ep. 8) in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

(cures et cetera, ut maiestati rerum cultus sermonis non desit). Er habe die Briefe auch dem Kaiser vorgelesen, und der Kaiser habe gleichfalls nicht geringes Gefallen an denselben gefunden (Ep. 7). Paulus kann das Vorgehen seines Gönners nicht billigen. Er bittet, fürderhin dem Kaiser nichts vorzutragen, was dessen Religions- und Weltanschauung zuwiderlaufe; sonst werde er, der Apostel, den Zorn der Herrin zu fürchten haben (Ep. 8). Seneca entschuldigt sich und schickt dem Apostel, allem Anscheine nach als Hilfsmittel zur Vervollkommnung im lateinischen Ausdruck, ein Buch „De verborum copia" (Ep. 9). Nunmehr glaubt Paulus sich darüber entschuldigen zu müssen, daß er in der Adresse seiner Briefe den eigenen Namen demjenigen Senecas voranstelle (Ep. 10). Seneca beruhigt ihn jedoch in höchst liebenswürdiger und schmeichelhafter Weise (Ep. 11). Auch die beiden folgenden Briefe sind von Seneca geschrieben. Der erste entrüstet sich sehr über die aus Anlaß des großen Brandes zu Rom ausgebrochene Christenverfolgung (Ep. 12). Der zweite erteilt dem Apostel von neuem den Rat, in seinen Schriften mehr auf die Form zu achten und sich einer besseren Latinität zu befleißigen (mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis verbis speciem adhibere, Ep. 13). Auch dieses Mal verharrt Paulus der Mahnung des Freundes gegenüber in Schweigen; in dem salbungsvollen Schlußschreiben bestellt er Seneca zum Prediger des Evangeliums am kaiserlichen Hofe (Ep. 14).

Über das Alter dieser Briefe gehen die Ansichten noch sehr weit auseinander. Die Mehrzahl der Forscher identifiziert die Korrespondenz mit dem zuerst durch Hieronymus (De vir. ill. 12) bezeugten Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca und läßt dieselbe demgemäß spätestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sein[1]. Andere ziehen die Annahme vor, der von Hieronymus erwähnte Briefwechsel sei zu Grunde gegangen und die noch erhaltene Korrespondenz sei eine Fiktion des Mittelalters[2]. Nach einer dritten These würde diese Korrespondenz aus zwei verschiedenen Schichten von Briefen bestehen, einer älteren Schicht, welche einen Rest der dem hl. Hieronymus bekannten Briefsammlung darstelle (die Briefe 10—12), und einer jüngeren, welche aus der karolingischen Zeit stamme (die Briefe 1—9 13 14)[3].

[1] So u. a. Kraus in „Theol. Quartalschr." 49, 1867, 605; Lightfoot, St Paul's Epistle to the Philippians, 3. ed., London 1873, 329 ff; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 614 ff.

[2] So in neuerer Zeit namentlich Fleury, St. Paul et Sénèque, Paris 1853, 2, 255 ff; Kreyher, L. Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum, Berlin 1887, 180 ff.

[3] So Westerburg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei, Berlin 1881, 13 ff.

Diese Unterscheidung zweier Gruppen von Briefen darf mit Sicherheit als unbegründet bezeichnet werden. Die noch vorliegende Sammlung erweist sich vielmehr als ein wenn auch der Klarheit und des Fortschrittes ermangelndes, so doch immerhin einheitliches und zusammenhängendes Ganzes, welches als solches jedenfalls aus einer und derselben Feder geflossen ist. Die Identität der Sammlung mit dem von Hieronymus besprochenen Briefwechsel läßt sich nicht zwingend beweisen, muß aber doch als sehr wahrscheinlich gelten. Hieronymus hat sich mit wenigen Andeutungen begnügt. Ohne über den Wert und die Echtheit der Briefe ein Urteil abzugeben[1], hebt er hervor, daß dieselben sehr viele Leser fanden (leguntur a plurimis). Außerdem führt er eine Äußerung Senecas an, welche in wenig abweichender Form in einem der noch vorhandenen Briefe (Ep. 11) wiederkehrt. Dieses Zitat berechtigt, ja nötigt zu der Voraussetzung, daß Hieronymus die uns überlieferten Briefe in Händen hatte. Und zu einem Widerspruche gegen diese Voraussetzung dürften die Briefe selbst durchaus kein Recht geben, wiewohl sie allerdings manche noch ungelöste Rätsel enthalten. Der lateinische Text ist wohl das Original, nicht eine Übersetzung; aber ein barbarisches Latein braucht noch kein mittelalterliches Latein zu sein. Die Unterstellung, daß Paulus seine Briefe lateinisch schreibe bzw. geschrieben habe (Ep. 13), würde im 8. Jahrhundert kaum weniger seltsam klingen als im 4. Jahrhundert. Ganz verfehlt aber war es, in dem Titel „De verborum copia" (Ep. 9) ein sicheres Anzeichen des späteren Ursprunges der Briefe zu erblicken. Eine Schrift des Erzbischofs Martin von Bracara (gest. 580), welche auf Grund von Werken Senecas die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes erörtert und vom Verfasser selbst „Formula vitae honestae" benannt worden ist, führt in einer späteren Überarbeitung handschriftlich den Titel: „Liber Senecae de copia verborum."[2] Es hat aber nicht diese Schrift bereits dem Verfasser der Briefe vorgelegen, es ist vielmehr der junge und durchaus unpassende Titel dieser Schrift erst den Briefen entnommen worden.

Die Grundlage der Briefe scheinen ältere Legenden über persönliche Beziehungen zwischen Paulus und Seneca zu bilden. Die Annahme, Seneca habe sich wirklich zum Christentum bekannt, wie sie noch von Fleury (1853) verfochten wurde, ist jetzt als unhaltbar aufgegeben[3]. Der stoische Philosoph wurde zum Christen gestempelt

[1] Augustinus, Ep. 153, 5, 14: „Merito ait Seneca, qui temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistolae" . . ., scheint die Echtheit der Briefe vorauszusetzen.

[2] Näheres über diesen „Liber Senecae de copia verborum" bei B. Hauréau in „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale" 33, 1e partie, Paris 1890, 208—215.

[3] Zuletzt hat Friedländer in „Historische Zeitschr." 85, 1900, 193 ff, den stoischen Philosophen im Rahmen der Zeitgeschichte eingehend gewürdigt und mit Nachdruck

ohne Zweifel im Hinblick auf seine ethisch-theistische Richtung, welche schon Tertullian die Worte in den Mund legte: „Seneca saepe noster“ (Tert., De anima 20)[1]. Zur weiteren Ausbildung der Sage werden die Traditionen über die Wirksamkeit des hl. Paulus zu Rom in den Tagen Senecas Anlaß und Stoff geboten haben. Ob die Briefe eine bloße Stilübung über das angedeutete Thema sein wollen oder noch eine besondere Absicht verfolgen, ist schwer zu entscheiden. Die Absicht, christlichen Lesern das Studium der Schriften Senecas zu empfehlen, würde wohl deutlicher und greifbarer zur Geltung gebracht worden sein. Eher mag dem Fälscher der Gedanke vorgeschwebt haben, den hl. Paulus und seine Briefe zu verherrlichen und klassisch gebildeten Kreisen Winke zu unbefangenerer Würdigung der paulinischen Briefe zu geben.

Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca geht in vielen Handschriften den echten Briefen und sonstigen Schriften Senecas wie eine Einleitung voraus. Dementsprechend hat derselbe auch in manche Ausgaben der Werke Senecas Aufnahme gefunden, insbesondere auch in die Stereotypausgabe der prosaischen Schriften Senecas von Fr. Haase, Leipzig 1852 bis 1853, 1893—1895, 3, 476—481; vgl. XXII. Das „Supplementum“ dieser Ausgabe, in welchem unser Briefwechsel seine Stelle fand, ist 1902 noch einmal aufgelegt worden. Sonderausgaben des Briefwechsels lieferten namentlich F. X. Kraus, Der Briefwechsel Pauli mit Seneca: Theol. Quartalschr. 49, 1867, 603—624, und E. Westerburg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei, Berlin 1881, 8°, 37—50.

Zur Kritik und Erklärung der Briefe vgl., außer Kraus und Westerburg, A. Fleury, St. Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre, Paris 1853, 2 vol., 8°, 2, 255—347 (300—338 auch der Text der Briefe). Ch. Aubertin, Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul, Paris 1857, 8°, 393—440 (409—414 auch der Text der Briefe). Ein späteres Werk Aubertins, Sénèque et St. Paul, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1869, 8°, ist mir nicht zugänglich gewesen. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians, 3. ed., London 1873, 327—331; vgl. 268—326. J. Kreyher, L. Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum, Berlin 1887, 8°, 170—184. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 612—621. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 763—765.

Über die Beziehungen Senecas zum Christentum siehe auch noch F. Chr. Baur, Seneca und Paulus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1, 1858, 161—246 441—470. G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, Paris 1874, 2 vol., 8°, 2, 52—104: „Sénèque et St. Paul“. W. Ribbeck, L. Annäus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum, Hannover 1887, 8°. M. Baumgarten, Lucius Annäus Seneca und das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit, Rostock

die These vertreten, daß Seneca „von keinem Auferstandenen gewußt hat und vom Christentum ganz unberührt geblieben ist“.

[1] Auch Thomas von Kempen, De imitat. Christi 1, 20, ruft noch einen Ausspruch Senecas an: „Dixit quidam: Quoties inter homines fui, minor homo redii.“ Vgl. Seneca, Ep. 7 (Senec. Epp. ed. Hense 13): „Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui.“

1895, 8°. L. Friedländer, Der Philosoph Seneca: Historische Zeitschr. 85, 1900, 193—249. S. Rubin, Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa, München 1901, 8°. P. Farel, Pour Sénèque: Rev. de théol. et des quest. relig. 1901, 342—357. E. Arnaud, Sénèque le philosophe: ebd. 1902, 64—75.

§ 45. Apokryphe Apokalypsen.

(1. Die Petrusapokalypse. 2. Die Paulusapokalypse. 3. Die Thomasapokalypse. 4. Die Stephanusapokalypse. 5. Eine Zachariasapokalypse?)

1. Die Petrusapokalypse. — Jene Handschrift aus dem Grabe zu Akhmim, welcher wir das Fragment des Petrusevangeliums verdanken, enthält, wie früher schon bemerkt (§ 42, 5), auch ein Bruchstück der „Petrusapokalypse". Dasselbe ist gleichfalls größeren Umfangs und gibt wenigstens über den Hauptinhalt der verlorengegangenen Schrift sehr dankenswerten Aufschluß.

Inmitten einer Weissagungsrede des Herrn hebt dieses Bruchstück[1] mit den Worten an: „Viele von ihnen werden Pseudopropheten sein und Wege und mannigfache Lehren des Verderbens predigen" usw. Es folgen verschiedene Visionen. Auf einem Berge erscheinen den zwölf Jüngern zwei heimgegangene gerechte Brüder in ihrer jenseitigen Herrlichkeit. „Wir waren nicht im stande", erzählen die Zwölf, „dieselben geradeaus anzuschauen; denn ein Strahl ging von ihrem Antlitz aus wie von der Sonne und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah . . . ihre Leiber waren weißer als jeder Schnee und röter als jede Rose . . . ihr Haar war lockig und glänzend und es schmiegte sich um ihr Gesicht und ihre Schultern wie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüten und bunten Blumen oder wie der Regenbogen in der Luft . . ." Einer der zwölf Jünger, der Berichterstatter, darf auch einen Blick in den Himmel selbst werfen. „Und der Herr zeigte mir einen sehr großen Raum außerhalb dieser Welt, über und über glänzend im Lichte und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst übersät mit unverwelklichen Blumen und erfüllt von Wohlgerüchen . . ." Dem Himmel gerade gegenüber erblickt der Berichterstatter sodann den finstern Ort der Strafe der Sünder. „Diejenigen, welche dort gepeinigt wurden, und die Engel, welche sie peinigten, hatten ein dunkles Gewand an gemäß der Luftfarbe des Ortes." Eine jede Sünde trifft ihre eigene Pein. „Einige waren dort, welche an der Zunge aufgehängt waren. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und ein Feuer brannte unter ihnen und peinigte sie. Und es war dort ein

[1] Der Text bei v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893, 48 ff. Eine neue deutsche Übersetzung von Weinel bei Hennecke. Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 215 ff.

großer See, angefüllt mit brennendem Schlamme, in welchem sich solche Menschen befanden, die die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedräuten und folterten sie. Es waren aber auch andere dort: Weiber, welche an den Haaren aufgehängt waren über jenem brodelnden Schlamme. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten. Und die, welche sich mit ihnen vermischt hatten in der Schande des Ehebruchs, waren an den Füßen aufgehängt und hatten die Köpfe in dem Schlamme stecken" usw. Diese grausige Schilderung der Strafen der Hölle reicht bis zum Schlusse des Bruchstückes.

Einen Verfasser nennt das Bruchstück nicht. Ohne Zweifel aber will dasselbe von einem der zwölf Apostel geschrieben sein. Gegen Eingang heißt es: „Wir, die zwölf Jünger, *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί*, baten (den Herrn), er möge uns einen von unsern gerechten Brüdern, welche aus der Welt gegangen, zeigen." Im weiteren Verlaufe redet der Verfasser öfter von sich selbst in der ersten Person des Singular: „Ich kann nicht auseinandersetzen", „Ich trat zum Herrn und sprach" usw. Dieser Wechsel zwischen „wir" und „ich" legt die Vermutung nahe, unter dem „Ich" sei Petrus zu verstehen. Wenn ein Apostel redend auftritt und zugleich doch auch die Gesamtheit der Apostel in der ersten Person eingeführt wird, so ist es in der Regel Petrus, welcher das Wort hat[1]. Größere Sicherheit gewährt indessen erst die Wahrnehmung, daß Klemens von Alexandrien (Eclog. proph. 41) einen Satz unseres Bruchstückes mit den Worten anführt: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί*. Das Bruchstück ist also ein Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift, und zwar der von Klemens wie auch von andern alten Kirchenschriftstellern wiederholt angezogenen Petrusapokalypse[2]. Daß diese Schrift auch in ihrem ursprünglichen Bestande von bescheidenem Umfange gewesen ist, erhellt aus stichometrischen Verzeichnissen der biblischen Bücher. Der sog. Catalogus Claromontanus weist der „Revelatio Petri" 270 Verse oder Zeilen, die sog. Nicephorus-Stichometrie der *Ἀποκάλυψις Πέτρου* 300 Stichen oder Zeilen zu[3]. Das erhaltene Bruchstück umfaßt nach der Zählung Harnacks[4] etwa 131 Zeilen (die Zeile zu 36 Buchstaben), die

[1] Vgl. Das Petrusevangelium § 42, 5.

[2] Die Zugehörigkeit des Bruchstückes zu der Petrusapokalypse ist nur vorübergehend bestritten worden. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 10 ff, hat die sonderbare Hypothese aufgestellt, das Bruchstück sei vielmehr ein Fragment des Petrusevangeliums. Dieses Fragment des Petrusevangeliums aber sei gesondert in Umlauf gekommen und sei später durch ausmalende und erweiternde Überarbeitung zu einer selbständigen Schrift, der sog. Petrusapokalypse, umgestaltet worden. Auf diese selbständige Schrift seien die patristischen Zitate aus einer Petrusapokalypse zu beziehen.

[3] Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 159 und 299.

[4] Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, in „Texte und Untersuchungen" usf. 9, 2, 1893, 6 f.

patristischen Zitate bieten noch einige weitere Zeilen, im ganzen würde also etwa die Hälfte der Schrift noch vorliegen.

Diese Aufnahme der Petrusapokalypse in Verzeichnisse der biblischen Bücher beweist bereits, daß dieselbe sich in den ersten Jahrhunderten auch in kirchlichen Kreisen an manchen Orten eines hohen Ansehens erfreut hat. Klemens von Alexandrien hat sie nicht nur mehrere Male zitiert, sondern in den leider nur fragmentarisch überlieferten „Hypotyposen" auch der Ehre eines Kommentars gewürdigt (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 1). Eine ähnliche Hochachtung hat der Verfasser des Muratorischen Fragmentes ihr entgegengebracht, indem er sie der kanonischen Johannesapokalypse an die Seite stellte, wenn er auch nicht umhin konnte, beizufügen, daß sie von anderer Seite Widerspruch erfahre. Dies ist wenigstens die einfachste und wohl auch zutreffendste Auslegung der Worte des Fragmentisten: „Apocalypse(s) etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt." [1] Auch der heidnische Philosoph, gegen welchen Makarius Magnes seinen „Apokritikus" richtete, wahrscheinlich ein Schüler oder Plagiator des Neuplatonikers Porphyrius, hat die Petrusapokalypse als kanonisches Buch der Christen betrachtet und deshalb zum Gegenstande seiner Angriffe gemacht [2]. Eusebius hingegen (a. a. O. 3, 3, 2 u. 25, 4) und im Anschluß an ihn auch Hieronymus (De vir. ill. 1) haben die Petrusapokalypse mit Entschiedenheit als nichtkanonisch verworfen. Aber noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts ist dieselbe in einigen Kirchen Palästinas am Karfreitag öffentlich vorgelesen worden (Sozom., Hist. eccl. 7, 19).

Der Ursprung der Schrift läßt sich mit Rücksicht auf das Zeugnis des Muratorischen Fragmentes und den Kommentar des alexandrinischen Klemens nicht wohl nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ansetzen. Anderseits kann derselbe aber auch nicht wohl in das 1. Jahrhundert hinaufgerückt werden, weil das Bruchstück auch Sünder kennt, „welche die Gerechten verfolgt und ausgeliefert haben" (Vers 27), also schon auf wiederholte Christenverfolgungen zurückzublicken scheint. Die Abfassung dürfte demnach in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu verlegen sein, während die Heimat des Verfassers sich nicht ermitteln läßt.

Dieterich hat nach den Quellen der Darstellung des Himmels und der Hölle geforscht und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß der christliche Apokalyptiker seine Farben antik-heidnischen Hadesvorstellungen, insbesondere orphisch-pythagoreischen Traditionen, entnommen

[1] Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 105 ff, hat diese Auslegung bekämpft und den Text des Fragmentes für „heillos verderbt" erklärt.

[2] Vgl. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen usf. 37, 4, 1911, 76 ff.

habe. Marmorstein hat sich nach jüdischen Parallelen umgesehen und eine Reihe sehr ähnlich getönter Höllenbilder beibringen können, ist jedoch nicht zu der Folgerung fortgeschritten, der Apokalyptiker habe aus jüdischen Vorlagen geschöpft. Es konnten ja auch, gerade bei genauerer Ausmalung der Strafen des Jenseits, sehr leicht dem Heiden wie dem Juden, dem Juden wie dem Christen, ganz unabhängig voneinander, eng verwandte Gedankenreihen und Vorstellungskreise sich nahelegen. Jedenfalls weist die Mehrzahl der Sünden, welchen die Apokalypse ihre jenseitige Vergeltung vorhält, sofort auf spezifisch-christliche oder jüdisch-christliche Anschauungen zurück: den Weg der Gerechtigkeit lästern (V. 22), die Gerechtigkeit verdrehen (V. 23), die Gerechten verfolgen und ausliefern (V. 27), den Weg der Gerechtigkeit lästern und schmähen (V. 28), reich sein und auf seinen Reichtum vertrauen und sich nicht erbarmen über Waisen und Witwen, sondern das Gebot Gottes vernachlässigen (V. 30) usw. Inwieweit die Apokalypse ihrerseits späteren christlichen Darstellungen der Höllenqualen als Quelle und Vorbild gedient hat, ist noch nicht näher untersucht worden. Einen ungleich größeren Einfluß aber als die Petrusapokalypse hat die noch zu erwähnende Paulusapokalypse (Abs. 2) auf die eschatologische Gedankenwelt der Folgezeit ausgeübt.

Interessant sind einige Anklänge der Apokalypse an den zweiten Brief des hl. Petrus. Die Vision der zwölf Jünger auf dem Berge (in dem Bruchstück V. 4 ff) scheint der Vision des Apostelfürsten „auf dem heiligen Berge", 2 Petr 1, 16—18, nachgebildet zu sein. Die von Makarius Magnes (Apocr. 4, 6 7 16) aufbewahrten Worte der Apokalypse über den dereinstigen Weltbrand scheinen Reminiszenzen an die Stelle 2 Petr 3, 10—12 zu enthalten. Vielleicht hat Pseudo-Petrus auch gerade mit Rücksicht auf den zweiten Petrusbrief die Maske des Apostelfürsten gewählt[1].

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über die Petrusapokalypse finden sich gesammelt bei A. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 71—74. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2. 2, Erlangen 1892, 810—820. Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen des im Herbst 1892 ans Licht getretenen Bruchstückes sind zum größten Teil schon § 42, 5, gelegentlich des Fragmentes des Petrusevangeliums, angeführt worden. Über die Petrusapokalypse im besondern handeln noch A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-

[1] Harnack u. a. kehren das Verhältnis um und lassen den zweiten Petrusbrief abhängig sein von der Petrusapokalypse, eine Auffassung, welche nicht nur mit den Zeugnissen für die Echtheit des zweiten Petrusbriefes in Widerspruch steht, sondern auch den Beziehungen der beiden Schriften zueinander nicht gerecht wird, insofern der kanonische Brief nur die Anknüpfungspunkte enthält, die Apokalypse aber die Ausführungen. Spitta, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss." 12, 1911, 237 ff, schließt mit Recht aus den Texten selbst auf „Abhängigkeit der Apokalypse von dem Briefe".

apokalypse, Leipzig 1893, 8°. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1. 29—33; 2, 1, 470—472. Ders., Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 13, 1, 1895, 71—73 (über Spuren des Apokryphs in der pseudocyprianischen Schrift „De laude martyrii" und in den Märtyrerakten der hll. Felix von Valence, Fortunatus und Achilleus). H. Weinel bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 211—217; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 285—290. A. Marmorstein, Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 10, 1909, 297—300. Fr. Spitta, Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief: ebd. 12, 1911, 237—242. M. Rh. James, A new text of the Apocalypse of Peter: The Journ. of Theol. Studies 12, 1911, 36—54 362—383 573—583. Im Jahrgang 1910 der „Revue de l'Orient chrétien" (198 ff 307 ff 425 ff) edierte und übersetzte S. Grébaut einen jungen äthiopischen Traktat „Die zweite Ankunft Christi und die Auferstehung der Toten", in welchem die alte Petrusapokalypse ausgeschrieben worden ist. Der „neue Text" bei James ist der äthiopische Text bei Grébaut. H. Duensing, Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen pseudoklementinischen Literatur: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 14, 1913, 65—78.

Der genannte äthiopische Traktat bildet einen Teil eines umfangreichen Werkes, welches unter den Titeln „Apocalypsis S. Petri". „Apocalypsis Petri per Clementem". „Liber Clementis" usf. auftritt, indem es von Klemens von Rom verfaßt sein und Offenbarungen des Herrn an den Apostelfürsten enthalten will. Dasselbe ist in arabischer und in äthiopischer Sprache und in mehreren, älteren und jüngeren, Rezensionen oder Bearbeitungen überliefert. Es umfaßt geschichtliche, apokalyptische und kirchenrechtliche Ausführungen, erweist sich schon in seiner frühesten uns erreichbaren Gestalt als ein auf ältere Quellen zurückgehendes Sammelwerk und soll, wie es scheint, seiner ursprünglichen Idee nach ein Spiegelbild des gesamten Weltlaufes oder der Geschicke der Kirche Gottes von Beginn der Welt bis zur Wiederkunft des Herrn sein. Der äthiopische Text darf mit Sicherheit als Übersetzung eines arabischen Originals bezeichnet werden. Die Grundschrift des Originals mag im 7. oder 8. Jahrhundert in Ägypten aus der Hand eines Monophysiten hervorgegangen sein, welcher von den byzantinischen Kaisern den endlichen Sturz der mohammedanischen Bedrücker erhoffte. Später ist die Grundschrift zu wiederholten Malen, insbesondere, wie es scheint, zur Zeit der Kreuzzüge, als die Hoffnung auf Überwindung des Islam von neuem auflebte, umgestaltet und erweitert worden. Über den äthiopischen Text hat zuerst A. Dillmann nach einer Tübinger Handschrift ausführlichen Bericht erstattet in „Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen" 1858, 185—199 201 bis 215 217—226. Einige Proben des arabischen Textes wurden nach einer Pariser Handschrift herausgegeben von P. de Lagarde, Mitteilungen 4, Göttingen 1891, 6 ff. Hervorzuheben sind unter diesen Stücken die Einleitung des Werkes (S. 9 f) und ein Abschnitt über die Lebens- und Familienverhältnisse des angeblichen Verfassers Klemens (S. 12—15). Einen Überblick über die verwickelte Überlieferung des Werkes bot E. Bratke, Handschriftliche Überlieferung und Bruchstücke der arabisch-äthiopischen Petrusapokalypse: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1893, 1, 454—493. Die von Bratke mitgeteilten Fragmente sind ein dogmatisches, und zwar vorwiegend eschatologisches Stück, nach einer Berliner Handschrift aus dem Arabischen übersetzt von E. Prym (ebd. 469—474), und ein gleichfalls über die letzten Tage handelndes Stück, nach der Tübinger Handschrift aus dem Äthiopischen übersetzt von A. Dillmann

(ebd. 481—484). Eine vollständige Edition und Übersetzung des äthiopischen Textes unter dem Titel „Littérature éthiopienne pseudo-clémentine" hat S. Grébaut in den Jahrgängen 1907—1912 der „Revue de l'Orient chrétien" geliefert.

2. Die Paulusapokalypse. — Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip." läßt die Petrusapokalypse unerwähnt, macht aber drei andere apokryphe Apokalypsen namhaft: „Revelatio quae appellatur Pauli apocrypha"; „Revelatio quae appellatur Thomae apocrypha"; „Revelatio quae appellatur Stephani apocrypha"[1]. Die „Paulusapokalypse" ist erhalten geblieben, und zwar nicht bloß im griechischen Urtexte, sondern auch in einer langen Reihe morgenländischer und abendländischer Übersetzungen und Bearbeitungen. Leider liegt jedoch eine zuverlässige Ausgabe des griechischen Textes noch nicht vor und über den ursprünglichen Wortlaut der Schrift herrscht deshalb vorläufig große Unsicherheit. Der von Tischendorf[2] herausgegebene griechische Text ist nicht nur am Ende verstümmelt, sondern weist auch an manchen früheren Stellen größere Lücken und sonstige Verderbnisse auf; eine alte lateinische und eine alte syrische Übersetzung[3] enthalten verschiedene Abschnitte, welche in dem Texte Tischendorfs fehlen, zum Teil aber unzweifelhaft zum Bestande des Originals gehört haben.

Die Apokalypse knüpft an die bekannte Erklärung des Apostels an, daß er bis in den dritten Himmel auffuhr und in das Paradies entrückt ward und unaussprechliche Worte hörte, welche ein Mensch nicht aussprechen darf (2 Kor 12, 2 ff). Paulus selbst soll in der vorliegenden Schrift, welche freilich von Haus aus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, die bei jener Gelegenheit geschauten Geheimnisse enthüllt haben. Laut einer kurzen Vorbemerkung, welche im

[1] v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 53.

[2] Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 34—69.

[3] Die lateinische Übersetzung ward herausgegeben von M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Cambridge 1893, 11—42. Die syrische Übersetzung ist nur in zwei Versionen bekannt geworden, einer englischen von J. Perkins in „Journal of the American Oriental Society" 8, 1866, 183—212, und einer deutschen von P. Zingerle in „Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. englisch-theologische Forschung und Kritik" 4, 1871, 139—183. Aus der Geringfügigkeit der Abweichungen dieser beiden Versionen wird geschlossen werden dürfen, daß die zwei zu Grunde liegenden syrischen Handschriften eine und dieselbe Übersetzung, nicht zwei verschiedene Übersetzungen bieten. — Nach dem übereinstimmenden Ergebnis der neuesten Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Texte zueinander, von Wieber, De Apocalypsis S. Pauli codicibus, Marpurgi 1904, und Serruys in „Revue de philol." etc. 35, 1911—1912, 194 ff, wird anzunehmen sein, daß das gemeinsame Original in der lateinischen Übersetzung am treuesten erhalten ist, während der überlieferte griechische Text eine verkürzende Bearbeitung desselben darstellt, die syrische Übersetzung aber mannigfache Erweiterungen aufweist.

syrischen Texte zu einer Schlußbemerkung geworden, wurde das Buch in den Tagen des Kaisers Theodosius auf Weisung eines Engels hin unter dem Hause zu Tarsus, in welchem einst Paulus gewohnt hatte, ausgegraben. Es war in eine marmorne Kapsel verschlossen. Durch Vermittlung des Stadtvorstehers wurde es dem Kaiser vorgelegt, und Theodosius sandte laut dem griechischen Texte das Buch selbst, laut dem lateinischen Texte vielmehr eine Abschrift desselben nach Jerusalem.

Die Schrift selbst wird eingeleitet durch einen Auftrag des Herrn an Paulus, die sündige Menschheit zur Buße zu mahnen. Die Sonne, der Mond und die Sterne, das Meer (und nach dem lateinischen und dem syrischen Texte auch die Gewässer und die Erde) rufen zu Gott um Rache gegen die Erdenbewohner. Namentlich bei Sonnenuntergang sei es heilige Pflicht der Menschenkinder, Gott zu loben und zu preisen, weil die Engel zu dieser Stunde Gott über das Tun und Treiben ihrer Pflegbefohlenen Bericht erstatten. Sodann erbietet sich ein Engel, dem Apostel den Aufenthaltsort der Gerechten zu zeigen. Nachdem er auf dem Wege Zeuge gewesen, wie die Seelen der Gerechten und die Seelen der Sünder aus dieser Welt scheiden, gelangt Paulus an den Ort der Gerechten, wo Henoch (und nach dem syrischen Texte auch Elias) ihn willkommen heißt, weiterhin in das lichtstrahlende Land der Sanftmütigen oder (nach dem Lateinischen und dem Syrischen) das Land der Verheißung, und von dort an den acherusischen See[1], aus welchem die Stadt Gottes emporragt. Am Eingange dieser Stadt stehen hohe Bäume ohne Früchte; unter ihnen weilen die Hochmütigen, nach dem syrischen Texte die hochmütigen Aszeten. In dem einen Stadtteile trifft Paulus die Propheten, in dem zweiten die von Herodes getöteten Kinder, in dem dritten Abraham, Isaak und Jakob, in dem vierten diejenigen, welche sich Gott geweiht haben. In der Mitte der Stadt erhebt sich ein hoher Altar, bei welchem David steht, den Psalter und die Zither in den Händen. Aus der Stadt Gottes wird der Apostel an den Aufenthaltsort der Gottlosen geführt. Dort sieht er einen Strom, in welchen viele Männer und Weiber eingetaucht sind, teils bis zu den Knien, teils bis zum Nabel, teils bis zum Scheitel. Nach dem lateinischen und dem syrischen Texte ist der Strom ein Feuerstrom, und die verschiedene Tiefe der Versenkung entspricht verschiedenen Graden der Strafwürdigkeit.

[1] Statt *ἡ ἀχέρουσα λίμνη* bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae 51 57, wird, wie auch schon E. Maaß, Orpheus, München 1895, 254 A. 13, vorgeschlagen hat, *ἡ ἀχερουσία λίμνη* zu lesen sein. Der Lateiner schreibt „aceriosus“ oder „aceriosius lacus“ (James, Apocrypha anecdota 23 24). Der gute Syrer aber hat aus dem acherusischen See einen „See der Eucharistie“ gemacht (Zingerle in „Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4, 1871, 157 158 163; vgl. 180).

In einem zweiten Strome (Feuerstrome) werden Diebe, Lästerer und falsche Ankläger gepeinigt, in einem dritten pflichtvergessene Priester, Bischöfe und Diakonen und (nach dem lateinischen und dem syrischen Texte) auch Lektoren. Es folgen Schilderungen der Qualen einzelner Gruppen von Sündern. Die Wucherer werden von Würmern zerfressen — diese Szene fehlt im Griechischen —, diejenigen, welche in der Kirche schwätzten, müssen sich selbst ihre Zungen zerbeißen usw. Die Gepeinigten flehen einmütig um Erbarmen, und auf die Fürsprache der Engel und des Apostels hin gewährt der Herr ihnen die Nacht und den Tag der Auferstehung des Herrn als Erholungsfrist[1]. Zum Schlusse darf Paulus noch das Paradies besuchen, wo einst Adam und Eva gesündigt haben[2].

Manche Unklarheit und Unebenheit der Darstellung wird in der Mangelhaftigkeit der Textesüberlieferung begründet sein. Für eine Würdigung des literarischen Wertes der Schrift muß erst durch genauere Feststellung des echten Wortlautes die Unterlage geschaffen werden. Jedenfalls hat der Verfasser über eine fruchtbare Phantasie und eine nicht geringe Gestaltungsgabe verfügt. Nur in den Übergängen von einem Gegenstande zum andern macht sich eine ermüdende Einförmigkeit geltend. Ob die vorhin besprochene Petrusapokalypse in der Paulusapokalypse benutzt ist, muß einstweilen wenigstens dahingestellt bleiben; ich finde keine Parallele, welche eine bejahende Antwort hinlänglich rechtfertigte[3].

Einen willkommenen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Entstehungsverhältnisse der Paulusapokalypse bietet die erwähnte Vorbemerkung. Wenn die Schrift unter der Regierung des Kaisers Theo-

---

[1] Die Worte lauten bei Tischendorf a. a. O. 63: *Δίδωμι ὑμῖν νύκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθην ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν.* Ganz ähnlich heißt es im Lateinischen, während der Satz im Syrischen fehlt. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß auch der spanische Dichter Prudentius (Cathemer. 5, 125 ff) lehrt, in der Nacht, in welcher der Herr auferstanden, sei den bösen Geistern Ruhe von ihren Qualen, „poenarum feriae", vergönnt. Hier wie dort wird unter dem Tage der Auferstehung nicht etwa bloß der Ostersonntag, sondern der Sonntag schlechtweg verstanden sein. Die fragliche Vorstellung ist nämlich allem Anscheine nach der alten jüdischen Theologie entlehnt, welche vielfach auch den Verworfenen im Jenseits die Wohltat der Sabbatruhe zuerkannte; nur haben die Christen die jüdische Lehre insofern umgebildet, als sie an die Stelle des Sabbats den Sonntag setzten. Siehe darüber I. Lévi, Le repos sabbatique des âmes damnées: Revue des études juives 25, 1892, 1—13. S. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentiuserklärung und zur Geschichte der Apokryphen: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 9, 1895, 489—506. P. Lejay, Le sabbat juif et les poètes latins: Revue d'hist. et de littér. relig. 8, 1903, 305—335.

[2] Eine ausführlichere Inhaltsübersicht bei Brandes, Visio S. Pauli, Halle 1885, 1—19.

[3] Einige Parallelen notiert Preuschen in „Theol. Literaturzeitung" 1893, 544.

dosius aufgefunden worden sein will, so wird sie während der Jahre 379—395 oder doch sehr bald nachher ans Licht getreten sein, und wenn sie von Theodosius nach Jerusalem gesandt worden sein soll, so wird sie von Jerusalem aus in Umlauf gesetzt worden sein. Eine Stelle des griechischen Textes könnte allerdings Bedenken gegen das angegebene Datum erregen. Unter den wegen Häresie Verdammten werden an erster Stelle solche namhaft gemacht, welche Maria nicht als Gottesgebärerin haben anerkennen wollen, *ὅσοι οὐχ ὡμολόγησαν θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν καὶ ὅτι οὐκ ἐνηνθρώπησεν ἐξ αὐτῆς ὁ κύριος*[1], ein, wie es scheint, handgreiflicher Hinweis auf die nestorianischen Streitigkeiten. Es darf aber schon aus inneren Gründen fast mit Sicherheit behauptet werden, daß der griechische Text auch hier eine Korrektur erfahren hat, während die ursprüngliche Fassung im lateinischen Texte aufbewahrt ist: „Quicunque non confessus fuerit Christum venisse in carne et quia genuit eum Maria virgo“[2]. Die äußeren Zeugnisse stehen mit der Annahme, daß die Schrift zu Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt wurde, in bestem Einklange. Mag Prudentius, der Sänger der „Tageslieder“, in seinen Worten über die „Ferien“ der bösen Geister während der Auferstehungsnacht mit einer signifikanten Stelle unseres Buches noch so nahe zusammentreffen, es bleibt zweifelhaft, ob er aus unserem Buche geschöpft hat. Die früheste sichere Spur des Buches findet sich in den um 416 gehaltenen Traktaten oder Homilien Augustins über das Johannesevangelium (98, 8). In strengen Worten hat Augustinus das Unterfangen des Verfassers verurteilt: „Gewisse Schwindler haben in höchst törichter Anmaßung eine Paulusapokalypse, Apocalypsim Pauli, erdichtet, welche von der nüchternen Kirche nicht anerkannt wird und voll ist von ich weiß nicht welchen Fabeln.“ Nach einer um 440 geschriebenen Notiz bei Sozomenus (Hist. eccl. 7, 19) fand die sog. Paulusapokalypse, *ἡ νῦν ὡς Ἀποκάλυψις Παύλου τοῦ ἀποστόλου φερομένη*, obwohl den Alten gänzlich unbekannt, bei sehr vielen Mönchen Anklang und Beifall. Ein greiser Priester aus Tarsus aber, fügt Sozomenus noch bei, habe ihm auf Befragen die Erzählung von der Auffindung der Schrift zu Tarsus als eine Lüge bezeichnet und den Verdacht geäußert, es handle sich um eine von häretischer Seite ins Werk gesetzte Fälschung. Doch verrät die Schrift selbst durchaus keine häretischen Tendenzen[3]. Sie

[1] Bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae 62.

[2] Bei James, Apocrypha anecdota 34. Im syrischen Texte ist an der entsprechenden Stelle (bei Zingerle in „Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4, 1871, 169) von Maria überhaupt nicht die Rede.

[3] Wenngleich sie vielleicht aus gnostischen Quellen getrunken hat. Daß jedoch unsere Paulusapokalypse aus einer alten gnostischen Grundschrift herausgewachsen sei, dürfte Serruys, in „Revue de philol.“ etc. 35, 1911—1912, 194 ff, mit Unrecht behaupten.

wird einen wohlmeinenden Mönch in einem Kloster bei Jerusalem zum Verfasser haben.

Allerdings aber hat es, wie Epiphanius (Haer. 38, 2) bezeugt, im 2. oder 3. Jahrhundert ein häretisches Machwerk gegeben, welches in seiner äußeren Anlage und Einkleidung große Ähnlichkeit mit der Paulusapokalypse hatte. Dasselbe hieß Ἀναβατικὸν Παύλου, „Himmelfahrt Pauli", und wollte gleichfalls die vom Apostel (2 Kor 12, 2 ff) erwähnten unaussprechlichen Worte enthalten, strotzte jedoch von Abscheulichkeiten (ἀρρητουργίας ἔμπλεων) und war nur bei Kainiten und „Gnostikern" in Gebrauch. Diese Schrift ist verschollen und dürfte auch schon zur Zeit der Abfassung der Paulusapokalypse verschollen gewesen sein.

Die Paulusapokalypse hingegen hat noch im Mittelalter sich großer Beliebtheit erfreut und mannigfache Neubearbeitungen erlebt. Außer der lateinischen und der syrischen Übersetzung sind slavische, koptische, arabische und insbesondere zahlreiche jüngere lateinische Texte überliefert. Nach Brandes[1] lassen sich unter diesen späteren lateinischen Bearbeitungen nicht weniger als sechs verschiedene Gruppen oder Redaktionen unterscheiden, und nach Kraus[2] hat Brandes das Material noch keineswegs vollständig zusammengestellt. Die lateinischen Texte aber haben ihrerseits die Grundlage deutscher, französischer und englischer Rezensionen gebildet. Hervorragende Danteforscher sind der Ansicht, der Dichter der „Divina Commedia" habe die Paulusapokalypse nicht nur gekannt, sondern mit den Worten „Andovvi poi lo Vas d'elezione" (Inferno 2, 28) ausdrücklich auf dieselbe hingewiesen[3].

Der griechische Text oder richtiger ein griechischer Text der Paulusapokalypse ward nach zwei jungen Handschriften, von welchen die eine auch nur eine Abschrift der andern ist, einem Cod. Monacensis saec. XIII und einem Cod. Mediolanensis saec. XV, herausgegeben von C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 34—69; vgl. Proleg. XIV—XVIII. In den Anmerkungen zum griechischen Texte teilt Tischendorf auch den größten Teil der englischen Übersetzung des syrischen Textes im Wortlaute mit. — Der syrische Text ist, wie gesagt, noch nicht gedruckt. Eine englische Übersetzung desselben veröffentlichte J. Perkins in „Journal of the American Oriental Society" 8, 1866, 183—212. Ein Abdruck dieser Übersetzung in „The Journal of Sacred Literature and Biblical Record", N. S. 6, 1865, 372—401. Nach einer andern Handschrift wurde der syrische Text ins Deutsche übersetzt von P. Zingerle in „Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik" 4, 1871, 139—183. — Von größerer textkritischer Bedeutung als die syrische Übersetzung ist die in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefundene lateinische Übersetzung bei M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Cambridge 1893: Texts and Studies,

[1] Visio S. Pauli, Halle 1885, 23 ff.
[2] Deutsche Gedichte des 12. Jahrhunderts, Halle 1894, 38 ff 187 ff.
[3] Brandes in „Englische Studien" 7, 1884, 34 f.

edited by J. A. Robinson, vol. 2, no 3, 1—42. Über die Sprache dieser Übersetzung handelten J. E. B. Mayor, Visio Pauli: The Journal of Philology 22, 1894, 184—197. Ed. Wieber, De Apocalypsis S. Pauli codicibus, Marpurgi 1904, 40—73. Eine armenische Übersetzung wurde 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro in vierfacher Rezension herausgegeben. Siehe die deutsche Version bei P. Vetter, Die armenische Paulusapokalypse: Theol. Quartalschr. 88, 1906, 568—595; 89, 1907, 58—75. — Über verschiedene slavische Texte, Handschriften und Drucke s. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 910 f. Weiteres bei G. Polivka, Zur Visio S. Pauli: Archiv für slavische Philologie 16, 1894, 611—616. — Über koptische und arabische Texte s. Tischendorf, Apocalypses apocr., Proleg. XVI. — Über spätere lateinische und deutsche Bearbeitungen s. H. Brandes, Visio S. Pauli. Ein Beitrag zur Visionsliteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten, Halle 1885, 8°. Ein neues deutsches Fragment bei C. Kraus, Deutsche Gedichte des 12. Jahrhunderts, Halle 1894, 38—41 187—197. Über französische und englische Bearbeitungen s. H. Brandes, Über die Quellen der mittelenglischen Versionen der Paulusvision: Englische Studien 7, 1884, 34—65; auch separat, als Inauguraldissertation (Halle 1883) erschienen.

Kritische Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Texte zueinander bei H. Brandes, Visio S. Pauli, Halle 1885, 1—19. Ed. Wieber, De Apocalypsis S. Pauli codicibus (Diss. inaug.), Marpurgi 1904, 8°. D. Serruys, Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul: Revue de philol., de littér. et d'hist. anc. 35, 1911—1912, 194—202.

3. Die Thomasapokalypse. — Außer der „Revelatio Pauli" kennt die Gelasianische Dekretale, wie schon gesagt, noch eine „Revelatio Thomae" und eine „Revelatio Stephani". Nach anderweitigen Spuren dieser Schriften hat man lange vergeblich gesucht. Eine „Thomasapokalypse" in lateinischer Sprache ist erst 1907 durch Wilhelm und in ursprünglicherer Textgestalt 1911 durch Bihlmeyer zu Tage gefördert worden. Wilhelms Text führt sich als einen Brief des Herrn Jesus Christus an seinen Schüler Thomas ein; Bihlmeyers Text will laut der Unterschrift „verba Salvatoris ad Thomam de fine istius mundi" enthalten. Es handelt sich um die Vorzeichen des Weltendes, welche in sehr eigenartiger Weise auf sieben Tage verteilt werden. „Audi a me", heißt es zu Beginn des älteren Textes, „signa quae futura sunt in fine huius saeculi, quando implebitur finis saeculi et antequam exeant electi de saeculo . . . hora finis adpropinquante erunt per septem dies signa" . . . Die umsichtigen Nachweise Bihlmeyers berechtigen zu der Annahme, daß die Schrift den Priszillianisten bekannt gewesen und daß sie wahrscheinlich aus gnostisch-manichäischen Kreisen hervorgegangen ist. Doch ist sie schwerlich vor dem 4. Jahrhundert entstanden. Auch liegt kein zwingender Grund vor, ein griechisches Original vorauszusetzen. Und endlich dürfte der allerdings kurze lateinische Text das ursprüngliche Ganze und nicht bloß ein Bruchstück darstellen.

Fr. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter, Leipzig 1907, Texte 40*—42*: „Epistula

domini nostri Jhesu Christi ad Thomam discipulum suum". P. Bihlmeyer, Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas: Revue Bénéd. 28, 1911, 270—282. Vgl. noch E. Hauler, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreibens im Cod. Vindob. nr 16: Wiener Studien 30, 1908, 308—340.

4. Die Stephanusapokalypse. — Unter der „Revelatio Stephani" der Gelasianischen Dekretale ist wohl mit v. Winterfeld jenes Rundschreiben über die auf höhere Weisung oder Offenbarung hin erfolgte Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus zu verstehen, welches 415 oder 416 von dem Presbyter Lucianus von Kaphar Gamala bei Jerusalem in griechischer Sprache verfaßt und von dem damals zu Jerusalem weilenden spanischen Presbyter Avitus von Bracara ins Lateinische übersetzt wurde. Die eine der zwei Rezensionen, in welchen des Avitus Übersetzung gedruckt ist, hebt mit den Worten an: „Revelationem sancti Stephani . . . dignum duxi ut panderem." Die Weisung oder Offenbarung an Lucianus ging laut dem Schreiben nicht von Stephanus, sondern von dem die Grabstätte des Stephanus teilenden Gamaliel aus; „Revelatio Stephani" ist so viel als Revelatio reliquiarum Stephani. Natürlich kann jedoch die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß es auch eine Stephanusapokalypse im gewöhnlichen Sinne des Wortes gegeben habe, etwa eine Schrift, welche sich auf die Stelle: „Siehe, ich sehe die Himmel geöffnet" (Apg 7, 56), aufbaute.

P. v. Winterfeld, Revelatio sancti Stephani: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 358. Die lateinische „Epistola Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum" ist in zwei Rezensionen gedruckt unter den Werken des hl. Augustinus, bei Migne, PP. Lat. 41, 805—818. Über den Verfasser und den Übersetzer vgl. Gennad., De vir. ill. 46—47. Das griechische Original scheint verloren gegangen zu sein. Zwei griechische Erzählungen über die Auffindung der Reliquien und ihre Überführung nach Konstantinopel bei Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, St Petersburg 1898, 28—53 54—69, sind späteren Datums.

5. Eine Zachariasapokalypse? — Zu den rätselhaftesten Titeln in den alten Verzeichnissen biblischer Apokryphen gehört das Apokryph oder die Apokalypse des Zacharias. Die Verzeichnisse selbst scheinen insofern in Widerspruch zueinander zu treten, als sie teils unverkennbar von dem alttestamentlichen Propheten Zacharias reden (*Ζαχαρίου ἀποκάλυψις*, in dem sog. Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher, mitten unter andern apokryphen Apokalypsen alttestamentlicher Autoren), teils ausdrücklich von Zacharias, dem Vater Johannes' des Täufers, sprechen (*Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου*, sc. *ἀπόκρυφον*, in der sog. Nicephorus-Stichometrie). Auf sorgfältigen Untersuchungen fußend, hat Berendts die Frage dahin beantwortet, daß eine apokryphe Apokalypse des Propheten Zacharias (oder einer andern

alttestamentlichen Persönlichkeit dieses Namens) nicht ausreichend bezeugt, daß es aber eine Schrift über den Vater des Täufers gegeben habe, welche Apokalypse oder Apokryph des Zacharias genannt worden sei. Dieselbe sei verfaßt worden aus Anlaß und zur Erläuterung der Worte des Herrn über Zacharias, den Sohn des Barachias, welcher von den Juden zwischen dem Tempel und dem Altare ermordet worden (Mt 23, 35; vgl. Lk 11, 51). Diese Worte wurden in den ersten Jahrhunderten nachweislich nicht selten auf den Vater des Täufers bezogen und über die Ursache seiner Ermordung kamen verschiedene Legenden in Umlauf. Ein schriftlicher Bericht über seinen Tod aus dem 3. oder 4. Jahrhundert sei, behauptet Berendts, die gemeinsame Quelle der Erzählung über die Ermordung des Zacharias in dem heutigen Texte des Protevangelium Jacobi (c. 22—24) und einer slavischen „Erzählung von der Geburt Johannes' des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias". Die Existenz einer alten Schrift des angedeuteten Inhalts wird nicht mehr bezweifelt werden dürfen. Daß dieselbe jedoch, ihrer anscheinend rein historischen Haltung zum Trotz, „Apokalypse des Zacharias" genannt worden sei, ist wenig glaublich. Anderseits macht der Titel „Zachariasapokalypse" den Eindruck höherer Altertümlichkeit als die allgemeinere Bezeichnung „Zachariasapokryph". Es wird also doch wohl auch eine angebliche Apokalypse des Propheten Zacharias existiert haben.

A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 8°. Die hier S. 71—80 in deutscher Übersetzung mitgeteilte slavische „Erzählung von der Geburt Johannes' des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias" tritt handschriftlich in sehr zahlreichen Variationen auf. Näheres über sie und über mehr oder weniger verwandte griechische Texte späterer Zeit bei Berendts, Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen: Texte und Untersuchungen usf. 26, 3a, Leipzig 1904.

Register.

A.

Abdias 578.
Abercius von Hieropolis 491—494. Vita S. Abercii 493 f.
Abgar V. von Edessa. Unterschobener Briefwechsel mit Jesus 590 ff. Unterschobener Brief an Kaiser Tiberius 592.
Abgar IX. von Edessa. Brief an Papst Eleutherus 437.
Abraham. Apokalypsen unter dem Namen Abrahams 353.
Abulfarag Abdallah 276.
Acta apostolorum apocrypha; s. Apostelgeschichten, apokryphe.
Acta Edessena 592 ff.
Acta martyrum. Acta S. Apollonii 232. Martyrium S. Clementis 118 f. Acta S Codrati seu Quadrati 186 f. Martyria S. Ignatii 156—158. Acta SS. Justini et sociorum 210. Martyrium S. Polycarpi 161 f. Die ältesten Märtyrerakten 444.
Acta Pilati 543 ff.
Adam. Schriften unter dem Namen Adams 351 354.
Adamantius 397 f.
Addäus. Doctrina Addaei 591 ff. Vgl. 443.
Agapen 174.
Agobard von Lyon 407 f.
Agrapha 542 f.
Agrippa Kastor 385.
Ägypterevangelium 521—524. Vgl. 540.
Alcibiades von Apamea 380 f.
Alexander von Alexandrien 463 465.
Alexander, Gnostiker 361 f.
Alexander von Salamis 116.
Alexandrinerbrief 600 f.
Alfons von Liguori, Kirchenlehrer 49.
Allogenes (= Seth); s. Seth.
Aloger 434.
Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
Alzog 16 f 24 36.
Ambrosius von Mailand, Kirchenlehrer 47—49.
Ambrosius, Ratsherr 231 f.
Ammonius von Alexandrien 277 282.
Anaphora Pilati s. Pilatus.
Andreas, der Apostel. Andreasevangelium 538. Andreasakten 568—574. Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser 570 ff 589. Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas 571 ff 589. Passio sancti Andreae apostoli 572 ff. Acta Andreae cum laudatione contexta 573. Martyrium Andreae 573. Passio Andreae 573.
Äneas von Gaza 327.
Anenkletus (Anakletus) und Kletus 116 f.
Anonymus, Antignostiker 398.
Anonymus, Antimontanist 431 f.
Anonymus, Antimontanist 434 f.
Anonymus Mellicensis 9.
Anselm von Canterbury, Kirchenlehrer 49.
Antiochus von St Saba 168 467.
Apelles 373 f 376. Vgl. 323 393.
Aphraates 275 277.
Apion 395 397.
Apokalypse, die, des hl. Johannes, bekämpft von Cajus von Rom und den Alogern 433 434; verteidigt von Hippolytus und von Dionysius von Alexandrien 433; von Dionysius und von Eusebius einem angeblichen Presbyter Johannes zugewiesen 446. Die Apokalypse und die Johannesakten 577.
Apokalypsen, apokryphe, unter neutestamentlichen Namen 610—622. Die Petrusapokalypse 610. Die Paulusapokalypse 615. Die Thomasapokalypse 620. Die Stephanusapokalypse 621. Eine Zachariasapokalypse? 621. Vgl. 510. — Apocalypsis Petri per Clementem 130 614 f. Himmelfahrt Pauli 352 619. Bartholomäusapokalypse 538.
Apokryph. Der Begriff 498 f.
Apokryphen, alttestamentliche 499.
Apokryphen, die neutestamentlichen 498 bis 510. Allgemeines 498. Apokryphe

Evangelien 503. Apokryphe Apostelgeschichten 505. Apokryphe Apostelbriefe 509. Apokryphe Apokalypsen 510. Über das einzelne s. Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe, Apokalypsen.
Apollinaris. Die griechische Schreibweise des Namens 289.
Apollinaris von Hierapolis 286—289. Vgl. 234 430 431.
Apollinaris von Laodicea 235 238 f 249 515.
Apollonius, Antimontanist 432. Vgl. 383.
Apollonius, Märtyrer 232 437 f.
Apologien, die, des 2. Jahrhunderts. Die antiheidnischen Apologien nach Inhalt und Form 175—180. Die antijüdischen Apologien 180 f.
Apostel, die zwölf. Zwölfapostellehre s. Didache. Evangelium der Zwölf 518 bis 521. Syrisches „Evangelium der heiligen zwölf Apostel" 521. Epistola apostolorum 596—598.
Apostelbriefe, apokryphe 596—610. Eine „Epistola apostolorum" 596. Der Laodiceerbrief 598. Der Alexandrinerbrief 600. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern 601. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 606. Vgl. 509 f. — Brief des Petrus oder Kanones des Klemens 130. Brief des Jakobus an Quadratus 187 547.
Apostelgeschichten, apokryphe 547 bis 596. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus 547. Die Akten des Petrus 550. Die Akten des Paulus 554. Die Akten des Paulus und der Thekla 561. Die Akten des Petrus und des Paulus 564. Die Akten des Andreas 568. Die Akten des Johannes 574. Die Akten des Thomas 579. Die Akten des Philippus 584. Die Akten des Matthäus 588. Die Thaddäuslegende 590. Vgl. 505—509. — Barnabasakten 116. Bartholomäusakten 538 f. Liber propositi finis 375.
Apostolische Didaskalia 97 601.
Apostolische Kirchenordnung 97.
Apostolische Konstitutionen 97 130 131. Pseudo-Klemens, der Kompilator der Apostolischen Konstitutionen, und Pseudo-Ignatius, der Interpolator der Ignatiusbriefe 153 f.
Apostolische Väter 80—82.
Apostolisches Glaubensbekenntnis 82—90. Der Streit um die Apostolizität 82. Der ältere und der jüngere Text 84. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes 85. Literatur 88.
Aquila Iudaeus. Dialogus Timothei et Aquilae 206.
Aquila, Übersetzer des Alten Testamentes 379.
Arabianus 395 397.
Archäus 417.
Archontiker 353 356.
Arethas von Cäsarea. Arethas-Kodex 182 214 272 f 289 293 298 300.
Aristides von Athen 187—202. Die Überlieferung 187. Die Apologie nach Form und Inhalt 191. Die Apologie nach Zeit und Herkunft 196. Die Homilie und das Brieffragment 198. Vgl. 323.
Aristides, Rhetor 162.
Aristion 203 f 446 ff.
Ariston von Pella 202—206.
Aristoteles 233 250 268.
Arkandisziplin 177.
Assemani 15.
Asterius Urbanus 383. Vgl. 431.
Athanasius, Kirchenlehrer 49. Unechter Dialogus Athanasii et Zacchaei 206. Unechte Predigt 463. Unechte Doctrina ad Antiochum ducem 467.
Atheismus, Vorwurf der Heiden gegen Juden und Christen 175.
Athenagoras von Athen 289—302. Die Bittschrift für die Christen 289. Einzelne Stellen der Bittschrift 294. Die Schrift über die Auferstehung 298. Der Verfasser 300.
Aubertus Miraeus 9 f.
Auferstehung des Fleisches, die, nach Justin dem Märtyrer 246 f 256 f; nach Athenagoras 298 ff.
Augustinus, Kirchenlehrer 46—49. Sprache 70 ff. Die pseudoaugustinischen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 343. Der pseudoaugustinische Traktat De vera et falsa poenitentia 570.
Avitus von Bracara 621.
Axionikus 362.

B.

Bacchyllus von Korinth 497.
Baluze 11 58.
Bardenhewer 17 f 24.
Bardesanes 364—371. Vgl. 462 464 494 583 604.
Barkabbas 347 350.
Barkoph 350.
Barlaam und Joasaph, Roman 188 f 191.
Barnabas. Der sog. Barnabasbrief 103 bis 116. Inhalt und Form 103. Unechtheit 107. Zeit und Ort der Abfassung 109. Überlieferung 112. Ausgaben 112. Übersetzungen und Bearbeitungen 114. Andere Barnabas-Apokryphen 115.
Bartholomäus, der Apostel. Bartholomäusevangelium 538 f. Bartholomäus-

akten 538 f. Bartholomäusapokalypse 538. Bartholomäusfragen 538 f.
Baruch-Apokryphen 353.
Basilides 347—350.
Basilius d. Gr., Kirchenlehrer 49.
Batiffol 17 f 32.
Beda der Ehrwürdige, Kirchenlehrer 49.
Bellarmin 11 13 32.
Benedikt von Nursia 99.
Bernhard von Clairvaux, Kirchenlehrer 49.
Bibelhandschriften, griechische. Codex Alexandrinus 122 126 f 487. Codex Cantabrigiensis 280. Codex Sinaiticus 112 ff 467 ff.
Bibelübersetzungen, lateinische 68 f. Evangelienübersetzungen, lateinische 280; syrische 274 f 279 f.
Bibliothecae Patrum oder Sammelausgaben von Kirchenväterschriften 50—61.
Blastus 414 f.
Boethus von Alexandrien 300.
Bonaventura, Kirchenlehrer 49 f.
Bonifazius 98 f.
Braulio von Saragossa 7.
Buch der Gesetze der Länder 366 ff 494.
Bund s. Testament.
Buße, die. Ihre Bedeutung und ihr Wert nach dem Hirten des Hermas 483 f. Ihr Wesen und ihre Notwendigkeit nach der gnostischen Pistis Sophia 355. Buß- oder Indulgenzedikt des Papstes Kallistus 439 478.

C.

Cajus von Rom 432—434. Vgl. 382.
Candidus s. Kandidus.
Cassianus s. Julius Cassianus.
Cassius Severus 338.
Cave 12 13 f.
Cebetis Tabula 475.
Ceillier 11 f 13 32.
Celsus, der Christenfeind 172—174. Vgl. 75 f 334.
Celsus, Übersetzer 204.
Cerdon 371.
Cerinth 345 ff 377 433 434.
Cham. Prophetie des Cham 350.
Charinus 546. Vgl. Leucius.
Chiliasmus, vertreten von Justin dem Märtyrer 248 257; von Irenäus 405 418; von Papias 452; vielleicht auch von Melito 459.
Christologie, die, des hl. Ignatius 135; Justins des Märtyrers 254 f 256 f; des hl. Irenäus 427 f; Melitos 459 f; des Hirten des Hermas 485 f. Vgl. Logos.
Christus s. Jesus.
Chromatius von Aquileja. Vaterunsererklärung 315.
Chronicon paschale 389 448 456.
Chryseros 307 309.
Chrysologus, Petrus, Kirchenlehrer 49.
Chrysostomus, Johannes, Kirchenlehrer 49. Sprache 66.
Cicero 333.
Clemens s. Klemens.
Codex Alexandrinus s. Bibelhandschriften. Codex Arethae s. Arethas. Codex Askewianus 354 356. Codex Brucianus oder Papyrus Brucianus 356 ff. Codex Cantabrigiensis s. Bibelhandschriften. Codex Fuldensis s. Vulgata. Codex Sinaiticus s. Bibelhandschriften.
Combefis 11 51 57.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 54 f 60 f.
Cotelier 11 51 58 80.
Crescens, Kyniker 209 218 245 246.
Cyprian von Karthago. Sprache 70 72. De dominica oratione 315. Quod idola dii non sint 340 ff. Pseudo-Cyprian, Adversus aleatores 96 98 438. Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate 204 f. Caena 555 f. De rebaptismate 549 557 f.
Cyprian, Presbyter 556.
Cyrillus von Alexandrien, Kirchenlehrer 47 49.
Cyrillus von Jerusalem, Kirchenlehrer 49.

D.

D'Achery oder Dacherius 10 57 f.
Dämonen 177 255 f 291 f 328 332.
Decretum Gratiani 131.
De la Bigne 51 56 ff.
De Montfaucon 11 51 58.
Derbos 17 f.
Descensus Christi ad inferos 545 f.
Dialog, der, beliebte Form der antijüdischen Apologien 180.
Dialogus Adamantii 397 f.
Dialogus Athanasii et Zacchaei 206.
Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho 206.
Dialogus Timothei et Aquilae 206.
Didache oder Zwölfapostellehre 90—103. Titel und Inhalt 90. Zeit und Ort der Abfassung 93. Geschichte 96. Literatur 100. Vgl. 196 257 f.
Didascalia Apostolorum 97 601. Didascalia Clementis 155. Didascalia Ignatii 155. Didascalia Petri 548. Didascalia Polycarpi 155.
Diodor von Tarsus 238 240 242—244.
Diognet. Der Brief an Diognet 316—325. Inhalt 316. Unechtheit der Kapitel 11 und 12: 319. Herkunft des Briefes 321. Die Handschrift 323. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen 324. Vgl. 201.

Dionysius Areopagita s. Pseudo-Dionysius.
Dionysius von Korinth 439—442.
Doctrina Addaei 591 ff. Vgl. 443.
Dogmengeschichte 24.
Doketen 524 526. Doketismus 553 576.
Donaldson 16 18.
Donatus 71.
Dositheus 345 ff 377.
Duae viae vel Iudicium secundum Petrum 99 f.
Du Duc oder Ducaeus 11 57.
Du Pin 11 f 13.

E.

Ebert 17 ff.
Ebion 377 f.
Ebioniten 377 ff 516 f 518 f. Ebionitenevangelium 518—521. Vgl. 540.
Ehe. Die zweite Ehe bei Athenagoras 292 297; bei Hermas 485.
Ehrhard 17 f.
Elchasai 380 f.
Eldad und Modat, Buch 473.
Eleutherus, Papst 436 f.
Elias-Apokryphen 351.
Elkesaiten 380 f.
Elxai s. Elchasai.
Engel, bei Justin dem Märtyrer 255; bei Athenagoras 291. Vgl. Michael, Thegri.
Enkratiten 376.
Ephesierbrief, identifiziert mit dem Kol 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief 372 599.
Ephräm der Syrer. Kommentar zum Diatessaron Tatians 275 277. Kommentar zum apokryphen dritten Korintherbrief 601 ff. „Erklärung des Evangeliums“ 314 f 373. Hymnen 365 370 f.
Epiphanes 358.
Epiphanius der Mönch 573.
Epiphanius von Salamis 117 209 345 391.
Episkopalverfassung oder monarchische Organisation der Christengemeinden nach Ignatius 132 ff 147 f.
Epistola apostolorum s. Apostelbriefe, apokryphe. Epistola ad Diognetum s. Diognet.
Epitaph, metrisches 491 ff.
Eselsanbetung, Vorwurf der Heiden gegen Juden und Christen 174 f 351.
Eucharistie, die. Zeugnisse der Didache 92; des hl. Ignatius 133 135; Justins des Märtyrers 258—260; des hl. Irenäus 428 f; des Abercius 492.
Eusebius von Cäsarea, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 44 45. Eusebius und Hieronymus 1 ff.
Eusebius von Emesa 460.
Eva. Evangelium der Eva 347 352.
Evagrius aus Gallien 205 f.
Evangelien, apokryphe 510—547. Evangelienfragmente ohne Titel 510. Das Hebräerevangelium 513. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium 518. Das Ägypterevangelium 521. Das Petrusevangelium 524. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium 529. Das Protevangelium Jacobi 533. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium 538. Sammlungen von Herrnworten 539. Die Anfänge der Pilatus-Literatur 543. Vgl. 503—505. — Evangelium des Apelles 374. Evangelien des Barnabas, ein altchristliches und ein mohammedanisches 115 f. Evangelium des Basilides 349. Evangelium der Cerinthianer 346. Evangelium der Eva 347 352. Evangelium des Gamaliel 520. Evangelium des Judas 351. Evangelium Marcions 372 ff. Evangelium der Maria 357. Evangelium Nicodemi 545 f. Evangelium Pseudo-Matthaei 536. Evangelium der Vollendung 347. Evangelium der Wahrheit 359 f. — Evangelium in Homerversen? 547. Nazaräerevangelium? 516.
Evangelien, die kanonischen, bei Justin dem Märtyrer 253 527; bei Tatian 277 f; bei Irenäus 426 f. Die Zeugnisse des Papias über die zwei ersten Evangelien 452 ff. Die Symbole der Evangelisten 426 f; später übertragen auf die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes 49. Vgl. auch Matthäus, Markus, Lukas, Johannes.
Evangelienharmonien. Spuren einer Evangelienharmonie bei Justin dem Märtyrer 253. Tatians Diatessaron und spätere Nachbildungen desselben 273—283. Evangelium der Gemischten und Evangelium der Getrennten 274 279. Eine Evangelienharmonie bei Pseudo-Theophilus von Antiochien 312 313.
Evodius von Antiochien 155 158 f.
Eznik 189.

F.

Fabricius 13 f 501.
Faustus von Reji, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45 47.
Felix von Toledo 8.
Feßler 16 f.
Fest der Orthodoxie 24 f.
Filastrius von Brescia 345 414.
Fisch, Symbol Christi 492.
Flavius Philostratus 172.
Florinus 361 f 413 ff.
Fluchgebete 354 358.

Franz von Sales, Kirchenlehrer 49.
Fronto von Cirta 172 174. Vgl. 330 334 339 342.
Funk 15.

G.

Gallandi 51 58.
Gamalielevangelium 520.
Geist, der Heilige, bei Justin dem Märtyrer 255; bei Hermas 485 f. Vgl. Trinität.
Gelasianische Dekretale De libris recipiendis et non recipiendis 44 f.
Gennadius von Marseille, De viris illustribus 5 f 8.
Gerhard 12 14.
Geschichte der altchristlichen und Geschichte der altkirchlichen Literatur s. Patrologie.
Gesta Pilati s. Pilatus.
Glaube. Glaube und Leben nach Theophilus von Antiochien 302 f. Quelle und Norm des wahren Glaubens nach Irenäus 422 ff.
Glaukias 348.
„Gnostiker" oder Ophiten 350 ff.
Gnostische Literatur 343—376. Einleitendes 343. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger 345. Basilides und die Basilidianer 347. Die Ophiten oder „Gnostiker" 350. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung 354. Die Karpokratianer 358. Valentinus und die Valentinianer 358. Bardesanes und die Bardesaniten 364. Marcion und die Marcioniten 371. Die Enkratiten 376. Über gnostische Apokryphen des Alten und des Neuen Testamentes vgl. 499 f 503 f 505 ff.
Gott. Etymologische Erklärung des Wortes θεός bei Theophilus von Antiochien 303. Vernunftbeweis für die Einheit Gottes bei Athenagoras 294 f. Eine gewisse Körperlichkeit Gottes behaupten Melito und Tertullian 459. Vgl. Trinität.
Grabschrift, metrische 491 ff.
Grapte 476.
Gratian s. Decretum Gratiani.
Gregor der Erleuchter 189.
Gregor d. Gr., Kirchenlehrer 47—49.
Gregor von Nazianz, Kirchenlehrer 47 49. Oratio 6: 412.
Gregor von Nyssa. Enkomium auf Ephräm den Syrer 41 f. Homilien zum Hohenliede 412.
Gregor von Tours 573 584.
Griechisch. Die Sprache der griechischen Kirchenväter 64—68.
Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 55 f 61.

H.

Hadrians Reskript an Fundanus 198 221 456.
Harmonius 365 367.
Harnack 15 ff.
Hebräerbrief. Sein Verfasser 115 118 449. Nicht identisch mit dem Alexandrinerbrief des Muratorischen Fragmentes 600.
Hebräerevangelium 513—518. Vgl. 522 540.
Hegesippus 385—392. Vgl. 513 516.
Heinrich von Gent s. Pseudo-Heinrich.
Hekatäus von Abdera s. Pseudo-Hekatäus.
Henoch 356 525.
Herakleon 360 f 363.
Heraklit von Ephesus 187 233 f 252.
Heraklitus, Antignostiker 395.
Hermas. Der Hirt des Hermas 465 bis 487. Die Überlieferung 465. Der Inhalt 469. Die Form 471. Die Entstehungsverhältnisse, das Selbstzeugnis des Verfassers, das Urteil des Altertums, die neuere Kritik 475. Lehranschauungen 483.
Hermes Trismegistus. Hermetische Schriften 475.
Hermias, Häretiker 326.
Hermias, Philosoph 325—329.
Hermias, Rhetor 327.
Hermogenes 374—376. Vgl. 310 326.
Hero von Antiochien. Laus Heronis 140 142.
Herodes. Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes 546.
Herrnworte. Sammlungen von Herrnworten 539—543. Vgl. 504.
Heuremata 266.
Hierarchen, die drei 50.
Hierokles 172.
Hieronymus, Kirchenlehrer 47—49. De viris illustribus 1—5. Einfluß auf die Gelasianische Dekretale De libris recip. et non recip. 45. Sprache 70 f. Vaterunsererklärung 315. Übersetzung des Hebräerevangeliums? 514.
Hilarius von Poitiers, Kirchenlehrer 47 49. Sprache 70.
Hippolytus von Rom 249 320 345 412 414 418 433 f 435 454.
Homilien s. Predigten.
Honorius Augustodunensis 9.
Hugo von Trimberg 10.
Hülsemann 12 14.

I.

Ignatius von Antiochien 131—158. Die sieben Briefe 131. Der Römerbrief im besondern 136. Die Überlieferung der

Briefe 139. Geschichte der Ignatius-Frage 143. Die Echtheit der sieben Briefe 146. Unechte Briefe und Schriften 150. Leben und Leiden des hl. Ignatius 155. Vgl. 441 f 516.
Ildefons von Toledo 7 f.
Irenäus von Lyon 399—430. Lebenslauf 399. Das Werk Adversus haereses 402. Die Demonstratio praedicationis apostolicae 409. Verlorengegangene Schriften, Fragmente 411. Zur Theologie des hl. Irenäus 420. Vgl. 496.
Isaias. Himmelfahrt des Isaias 353 535.
Isidor s. Pseudo-Isidor.
Isidor von Sevilla, Kirchenlehrer 49. De viris illustribus 6 f 8.
Isidorus, Gnostiker 349 f.
Iudicium secundum Petrum 99 f.

J.

Jakobus, der Bruder des Herrn 386 388. Der kanonische Brief 481. Brief an Quadratus 187 547. Andere Jakobus-Apokryphen 378. Protevangelium Jacobi 533—537. Koptisches Buch des Jakobus 537.
Jaldabaoth 347 351.
Jesus Christus. Laut den Gnostikern auch nach seiner Auferstehung noch längere Zeit hindurch als Lehrer tätig 504. Bildnis Christi 591 593 595. Aussprüche, welche die kanonische Überlieferung nicht kennt 539 ff. Unterschobener Brief an Abgar V. von Edessa 590 ff. Andere unterschobene Briefe 594 620 f.
Jeû, Bücher 356 358.
Jexai, Buch 381.
Johannes, der Apostel. Die Johanneischen Schriften als Machwerke Cerinths geschmäht 346 443 f. Vgl. Apokalypse. Johannesevangelium und Johannesakten 574 f. Die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53 bis 8, 11: 527. „Apokryphum des Johannes“ 351 357 407. Johannesakten 574—579. Jüngere Bearbeitungen der Johanneslegende 464 578 f. Historia ecclesiastica de Ioanne apostolo et evangelista 578.
Johannes Chrysostomus s. Chrysostomus.
Johannes von Damaskus, Kirchenlehrer 49.
Johannes Diaconus 168 170.
Johannes von Jerusalem 314.
Johannes Kachik Orotnethsi 605.
Johannes Malalas 310.
Johannes Presbyter, der angebliche 446 ff.
Johannes von St Saba 189.
Johannes Trithemius 9.
Jordan 16 ff 34.
Joseph. Narratio Josephi 546.
Judaistische Literatur 377—381. Ebionitische Schriften 377. Symmachus 379. Elkesaitische Schriften 380.
Judas, der Apostel. Evangelium des Judas 351.
Julian der Abtrünnige 235.
Julianus von Toledo 8.
Julius Cassianus 376 523.
Justin der Märtyrer 206—262. Leben 206. Schriften 211. Die zwei Apologien 215. Die erste Apologie 219. Die zweite Apologie 223. Der Dialog mit dem Juden Tryphon 227. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia 230. Anerkannt unechte Schriften 237. Verlorengegangene Schriften, Fragmente 246. Justins Christentum 249. Einzelne Lehranschauungen 254. Über Taufe und Eucharistie 257. — Zu der Cohortatio ad Graecos vgl. auch 328.
Justinus, Gnostiker 353.

K.

Kainiten 351 f.
Kallistus, Papst 393 439 478.
Kandidus, Antignostiker 395 397.
Kandidus, Valentinianer 397.
Kanon, biblischer s. Testament.
Karpokrates 358 377.
Kihn 16 18.
Kirche, die. Der Ausdruck *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* zuerst bei Ignatius 134. Bildliche Darstellungen der Kirche bei Hermas 469 ff. Kirchliche Jurisdiktionsgewalt s. Buße. Die kirchliche Hierarchie nach Klemens von Rom 125; nach Ignatius 132 ff 147 f. Der Primat der römischen Kirche bezeugt von Klemens 124; von Ignatius 133 136 f; von Irenäus 423 ff; von Abercius von Hieropolis 492.
Kirchenlehrer 46—50. Die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes und die vier Evangelisten 49. Die drei ökumenischen großen Lehrer des Morgenlandes 49 f.
Kirchenordnung, apostolische s. Apostolische Kirchenordnung.
Kirchenschriftsteller 46.
Kirchenväter 37—46. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften 50—61. Größere Übersetzungswerke 61—63. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter 63 f. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter 64—73.
Klemens von Alexandrien. Excerpta ex scriptis Theodoti, Eclogae propheticae 363 364. De paschate 457.

Klemens von Rom 116—131. Lebensumstände 116. Der Korintherbrief 119. Nähere Würdigung des Briefes 122. Überlieferung 126. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen 129. Unechte Schriften 130. Didascalia Clementis 155. Der sog. zweite Korintherbrief des Klemens 487—490. Vgl. 199 523. Apocalypsis Petri per Clementem 130 614 f. Klemens bei Hermas 476 f.
Klementinen, die sog. 116 ff 130 131 378 550 554 567.
Kleobius 345 346 377 603.
Kletus und Anenkletus (Anakletus) 116 f.
Konrad von Hirschau 10.
Konstitutionen, apostolische s. Apostolische Konstitutionen.
Korintherbrief, der dritte 601—606.
Kreuz. Symbolik des Kreuzes 552. Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike, durch Helena 592 593 595.
Krüger 16 ff 28 30 ff.
Krumbacher 17 f.
Kunstgeschichtliche Angaben bei Tatian 269 f; bei Athenagoras 291.

L.

Laberius 339.
Labubna 592.
Laktantius 70.
Laodiceerbrief 598—600.
Lateinisch. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter 68—73.
Lehrer s. Kirchenlehrer.
Le Nourry 10 11 f 13.
Leo d. Gr., Kirchenlehrer 47 49.
Leonidas 569.
Leucius, Leucius Charinus 506 f 546 553 569 574.
Liber propositi finis 375.
Linus 116 f 551 553 f 559.
Literatur, die kirchliche. Entstehung und Entwicklung 74—79. Spätere Geschichte 35.
Literaturgeschichte, altchristliche und altkirchliche s. Patrologie.
Liturgien. Ignatius-Liturgie 154. Klemens-Liturgien 130 f.
Logia Jesu 539 ff.
Logos. Der *λόγος σπερματικός* Justins des Märtyrers 251 f. Die Logoslehre Tatians 268 f. Vgl. Christologie.
Lucianus von Kaphar Gamala 621.
Lucianus von Samosata 172. Vgl. 146 f 150.
Lucius, König 437.
Lukas. Das Lukasevangelium, von Marcion verstümmelt und gefälscht 372.
Lumper 11 f 13.
Luscinius 282.

M.

Mai 14 f 52 59.
Malalas 310.
Marcellus 565.
Marcion 371—376. Vgl. 161 222 323.
Maria, die allerseligste Jungfrau. Herkunft 535. Stellung im Erlösungswerke nach Justin dem Märtyrer 256; nach Irenäus 428. Unterschobener Briefwechsel mit Ignatius von Antiochien 141 143 154. *Γέννα Μαρίας* 351. De transitu B. Mariae virginis 464. De nativitate Mariae 536. De ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris 536.
Maria von Kassobola. Unterschobener Briefwechsel mit Ignatius von Antiochien 140 151.
Maria Magdalena (?). Evangelium der Maria 357. Große und kleine Fragen der Maria 351 355.
Mark Aurel, Kaiser. Brief an Euxeinianus 494.
Markus, der Evangelist. „Dolmetscher des Petrus“ 452 f. Die letzten zwölf Verse des Markusevangeliums 449 527. Acta Barnabae auctore Marco 116.
Markus, Gnostiker 362 f 398 406.
Marsanes 356.
Marsianus 353 356.
Martiades 353.
Martin von Bracara 608.
Märtyrerakten s. Acta martyrum.
Matthäus, der Apostel. Schrieb sein Evangelium in hebräischer (aramäischer) Sprache 453 f 515. Der Text verstümmelt und gefälscht von den Cerinthianern 346, und den Ebioniten 378 518 f; überarbeitet und erweitert im Hebräerevangelium 515 ff. Matthäus, Evangelist der Gnostiker? 530. Evangelium Pseudo-Matthaei 536. Matthäusakten 588 f. Arabische und äthiopische Matthäuslegende 589.
Matthias, der Apostel. Matthiasevangelium 529 f 532. Matthiasüberlieferungen 529 f 532. Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser 570 ff 589.
Maximilla 382 f.
Maximus 395—397.
Melito von Sardes 455—465. Die Nachrichten über sein Leben 455. Die Zeugnisse über seine Schriften 456. Die überlieferten Schriften und Fragmente 460. Literatur 464. Vgl. 444.
Mellitus von Laodicea 578.
Menander 345 f 347 f.
Mesus 354.

Methodius von Olympus. Dialog über den freien Willen 396 ff.
Michael, der Erzengel, bei Hermas 473 486.
Migne 52—54 59 f.
Miltiades 284—286. Vgl. 383 384 430.
Minucius Felix 329—343. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form 329. Die Abfassungszeit des Dialoges 336. Die Schrift De fato 342.
Modestus 394 f.
Möhler 16 f 23 36.
Monoimus 353.
Montanistische Literatur 381—383.
Montanus 382 f.
Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi 55 61.
Mors Pilati s. Pilatus.
Moses, der israelitische Gesetzgeber 179 267 305 376. Moses-Apokryphen 353.
Moses Bar Kepha 404.
Moses von Choren 592.
Muratorisches Fragment 465 478 ff 574 598 ff 612.
Musanus 394 f.

N.

Naassener 352.
Narcissus von Jerusalem 497.
Nazaräer 377 f 516 518. Nazaräerevangelium? 516.
Nexocharides 569.
Niketas von Thessalonike 584.
Nikodemus. Evangelium Nicodemi 545 f.
Nikolaus 345 ff.
Nikotheus 354 356.
Nirschl 16 f 23.
Noria 347.

O.

Ödipodeische Vermischungen, Vorwurf der Heiden gegen die Christen 174 f.
Olearius 12 14.
Onolatrie s. Eselsanbetung.
Opera supererogatoria bei Hermas 484 f.
Ophiten oder „Gnostiker" 350 ff. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung 354 ff.
Oracula Sibyllina 304 472.
Origenes, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45. Philocalia Origenis 397 f.
Origenianer 354.
Osterstreitigkeiten 160 f 401 414 ff 494 bis 497.
Otfrid von Weißenburg 280.
Oudin 12 14.

P.

Palmas von Amastris 497.
Papa 38 46.
Papias. Der Name 445.
Papias, Grammatiker 450.
Papias von Hierapolis 445—454. Lebensverhältnisse 445. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn 449. Vgl. 170 186 444.
Papiskus. Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho 206.
Papstkataloge bei Hegesippus, Irenäus, Epiphanius 389 ff.
Paradosis Pilati s. Pilatus.
Parchor 349 f.
Patristik 23 f.
Patrologie oder Geschichte der altkirchlichen Literatur. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung derselben 1—19. Begriff und Aufgabe, Verhältnis zu der modernen Geschichte der altchristlichen Literatur, wissenschaftliche Berechtigung 19—37.
Paulus, der Apostel. Porträt in den Paulusakten 562 f 566. Der Apostel Marcions 372. Der Reisegefährte des Abercius 492. Verworfen von den Cerinthianern 346; von den Ebioniten 378. Marcionitische Prologe zu Paulinischen Briefen 375. — Apokryphe Paulusbriefe 509 f. Der Laodiceerbrief 598—600. Der Alexandrinerbrief 600. Der Briefwechsel mit den Korinthern 601—606. Der Briefwechsel mit Seneca 606—609. — Pauli praedicatio 549 f. Die Akten des Paulus 554—561. Die Akten des Paulus und der Thekla 561 bis 564. Die Akten des Petrus und des Paulus 564—568. Die lateinische Passio apostolorum Petri et Pauli 568. Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus 568. — Die Paulusapokalypse 615—620. Die Himmelfahrt des Paulus 352 619.
Pausanias 476.
Peraten 352.
Peregrinus Proteus 150 172 271.
Περίοδοι = πράξεις 505.
Permaneder 16 f.
Petrus, der Apostel. Der zweite Petrusbrief und die Petrusapokalypse 613. Brief des Petrus oder Kanones des Klemens 130. Petrusevangelium 524 bis 529. Didascalia Petri 548. Predigt des Petrus 547—550. Vgl. 196. Predigten des Petrus 550. Reisen des Petrus 378. Die syrische Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom 550. Iudicium secundum Petrum 99 f. — Die Akten des Petrus 550—554. Vgl. 494. Actus Petri cum Simone 551 ff. Der koptische Akt des Petrus 551 554. Die Akten des Petrus und des Paulus

564—568. Die lateinische Passio apostolorum Petri et Pauli 568. Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus 568. Die Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas 571 ff. Vgl. 589. — Die Petrusapokalypse 610—615. Apocalypsis Petri per Clementem 130 614 f.
Petrus Chrysologus s. Chrysologus.
Petrus Damiani, Kirchenlehrer 49.
Petrus Diaconus 10.
Pfaff. Pfaffsche Irenäus-Fragmente 418 bis 420.
Philippus, der Apostel. Das Philippusevangelium 530—532. Die Philippusakten 584—588. Die syrische Philippuslegende 586 f. Andere Philippuslegenden aus späterer Zeit 587 588. Philippus der Apostel verwechselt mit Philippus dem Diakon und „Evangelisten“ 495 f 586.
Philippus, Gnostiker 366.
Philippus von Gortyna 394 f 440 f.
Philippus Sidetes. Exzerpte aus seiner „Christlichen Geschichte“ über Papias von Hierapolis 186 450 452 454; über die alexandrinischen Katecheten 301.
Philo von Alexandrien 112.
Philo Iudaeus s. Papiskus.
Philostratus 172.
Philumene 374.
Phosilampes 356.
Pilatus. Die Anfänge der Pilatus-Literatur 543—547. Akten des Prozesses des Herrn 543. Bericht des Pilatus an Kaiser Tiberius 544. Brief des Pilatus an Kaiser Claudius 544. Heidnische Pilatusakten 544 f. Christliche Pilatusakten 545 f. Anaphora Pilati 546 f. Gesta Pilati 546. Mors Pilati 546. Paradosis Pilati 546 f. Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes 546.
Pinytus von Knossus 441 f.
Pirminius von Reichenau 99.
Pistis Sophia 354 ff 357 369 504.
Pitra 14 f 52 60.
Plato 179 233 268 328. Plato und Justin der Märtyrer 252.
Plotinus 354 356.
Poesie, kirchliche, im 2. Jahrhundert 444 f. Gnostische Oden- oder Psalmendichter 370.
Polykarpus von Smyrna 160—170. Lebensumstände 160. Der Philipperbrief 163. Zweifelhaftes und Unechtes 168. Didascalia Polycarpi 155. Vgl. 399 f 413.
Polykrates von Ephesus 495 f. Vgl. 455.
Pontianus 7.
Praedestinatus 360 432 436.
Praxeas 436.
Predigten. Homilien des Gnostikers Valentinus 359. Predigtsammlung des Irenäus 417. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief) 487—490. Homilie unter dem Namen des Aristides von Athen 198 ff. Apokryphe Predigten des Apostels Petrus 547 ff. Vgl. Petrus, der Apostel.
Prepon 374.
Presbyter. Der Gebrauch des Wortes πρεσβύτεροι bei Klemens von Rom 125; bei Ignatius 134 147. Die Presbyter bei Papias von Hierapolis 170 446 f 450 f. Die Presbyter bei Irenäus 169 f.
Primat, der, der römischen Kirche s. Kirche.
Priscilla (Prisca) 382 f.
Prochorus 578.
Prodicianer 352.
Proklus 383.
Prokopius von Gaza 327.
Propheten, die, des Alten Bundes bei den Apologeten 178 f. Propheten der christlichen Zeit 471 f. Angebliche Propheten der Gnostiker 350 353 354 356.
Proteus s. Peregrinus Proteus.
Protevangelium Jacobi 533—537.
Prudentius 617 618.
Pseudo-Cyprian s. Cyprian von Karthago.
Pseudo-Dionysius Areopagita 169.
Pseudo-Heinrich von Gent 9.
Pseudo-Hekatäus von Abdera 236.
Pseudo-Isidor 131 436 439.
Pseudo-Matthäus. Evangelium Pseudo-Matthaei 536.
Ptolemäus 360 f 363 f.
Pythagoras. Pythagoreisches im Ägypterevangelium 523 f.

Q.

Quadratus 183—187. Acta S. Codrati seu Quadrati 186 f.
Quirinius. Tabellen des Zensus unter Quirinius 543 f.

R.

Rechtfertigung, die. Ihr Wesen nach dem Hirten des Hermas 484.
Rekognitionen, pseudoklementinische 567. Vgl. Klementinen.
Rhodon 392—394. Vgl. 283 431 435.
Rufinus von Aquileja 82 f 431 457 ff.

S.

Sabbatruhe (Sonntagsruhe) der Verdammten 617.
Sakramente s. Buße, Ehe, Eucharistie, Taufe.
Salome. Gespräch mit dem Herrn 522 ff.
Salomo. Oden Salomos 368—371. Psalmen Salomos 368.
Sampsäer 380 f.
Satornil 345 347 f.
Schanz 17 f.
Schönemann 13 f.
Schram 11 f 13.
Seneca 333. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 606—610. Liber Senecae de copia verborum 608.
Serapion von Antiochien 442 f. Vgl. 287 f 308 524 f.
Seth. Schriften unter dem Namen Seths und seiner Söhne 351 352 353 354.
Sethianer 352 f 354.
Severianer 354.
Severinus. Doctrina Severini episcopi 99.
Severus s. Sulpicius Severus.
Sibyllenfragmente bei Theophilus von Antiochien 304. Vgl. Oracula Sibyllina.
Sigebert von Gembloux 8 f.
Simeon Metaphrastes 158 494.
Simon Iudaeus. Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
Simon Kepha s. Petrus, der Apostel.
Simon Magus 345 ff 352 377 551 ff 566 603. Actus Petri cum Simone 551 ff.
Simonides, Dichter 331.
Simonides, Fälscher 466 ff.
Sirmond 11 58.
Sisinnius von Konstantinopel 239.
Smith and Wace 17 19.
Sokrates 179 252 331.
Somal s. Sukias Somal.
Sophia Jesu Christi 357.
Sophronius 3.
Soter, Papst 435 f. Vgl. 489 f. Der erste monarchische Bischof von Rom? 389.
Sozomenus 326.
Stephanus, Diakon. Stephanusapokalypse 621.
Stephanus, Presbyter 603.
Sukias Somal 15.
Sulpicius Severus 70.
Sündenvergebung. Die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde bei Hermas 483 f.
Symbol, apostolisches s. Apostolisches Glaubensbekenntnis.
Symmachus 379 f. Symmachianer 380.
Symphonia, Buch 353.
Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus 279.

T.

Tarphon = Tryphon 229.
Tatian der Assyrer 262—284. Lebensgang 262. Die Rede an die Griechen 265. Das Diatessaron 273. Verlorengegangene Schriften 283. Spätere Nachbildungen des Diatessaron 276 f 282 f. Der „deutsche Tatian“ 277 280 282.
Taufbekenntnis 83 ff 421 f.
Taufe, die, in der Didache 92; bei Justin dem Märtyrer 257 f; bei Hermas 483 f.
Tertullian, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45. Christlicher Sprachschöpfer 69 f. Sein Apologeticum und der Dialog des Minucius Felix 337 ff. Montanistische Schriften 383 430 f 432. Adversus Iudaeos 203. De resurrectione 247. De oratione 315.
Testament, Altes und Neues. Wert und Bedeutung des Alten Bundes nach dem sog. Barnabasbrief 104 f 108 f. Vorübergehende Geltung des Alten Bundes nach den antijüdischen Apologien 180 f. Verzeichnis der Schriften des Alten Testamentes von der Hand Melitos von Sardes 459. Die Schriften des Neuen Testamentes bei Justin dem Märtyrer 253 f 527; bei Theophilus von Antiochien 305 f; bei Irenäus 426 f; bei Hermas 473. Vgl. Evangelien, die kanonischen; Apokalypse, die, des hl. Johannes.
Thaddäuslegende 590—596.
Thegri, Engel 479.
Thekla. Die Akten des Paulus und der Thekla 561—564.
Themison 383.
Theodas 358 363.
Theodoret von Cyrus 241 f. Über das Diatessaron Tatians 274 278.
Theodotion 379.
Theodotus 362 f.
Theophilus von Alexandrien 312.
Theophilus von Antiochien 302—315. Die drei Bücher an Autolykus 302. Der Verfasser der drei Bücher 307. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers 310. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar 312. Eine Vaterunsererklärung? 315.
Theophilus von Cäsarea 497.
Theophilus Christianus. Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
Theotimus 361 f.
Thomas, der Apostel. Thomasevangelium 530—533. Thomasakten 579—584. Spätere Bearbeitungen der Thomaslegende 584. Thomasapokalypse 620 f.

Thomas von Aquin, Kirchenlehrer 49.
Thyesteische Mahlzeiten, Vorwurf der Heiden gegen die Christen 174 f.
Tiberius, Kaiser. Brief an Pilatus 546.
Tillemont, le Nain de 12 ff.
Timotheus Christianus. Dialogus Timothei et Aquilae 206.
Tradition oder mündliche Überlieferung, die, als Glaubensquelle bei Hegesippus 387 f; bei Irenäus 421 ff; bei Papias von Hierapolis 450 f.
Trinität, die göttliche. Das Wort τριάς zuerst bei Theophilus von Antiochien 304. Trinitätslehre des Athenagoras 295 f; des Theophilus von Antiochien 304 f; des Irenäus 427; des Hermas 486. Vgl. Christologie; Geist, der Heilige.
Trithemius 9.

U.

Ubertino von Casale 248.

V.

Valentinus 358—364. Vgl. 355.
Väter s. Kirchenväter; Apostolische Väter.
Vaterunsererklärungen 315.
Vignier 57.
Viktor I., Papst 437 ff 494—497.
Viktor von Capua 168 ff 276 f 599.
Vindicta Salvatoris 546.
Vitae Sanctorum. Vita S. Abercii 493 f. Vita S. Polycarpi 160 163. Vita S. Schnudii 98.
Vulgata. Codex Fuldensis 276 f 282 600.

W.

Wace s. Smith and Wace.

X.

Xenocharides 569.

Z.

Zacchäus. Dialogus Athanasii et Zacchaei 206.
Zacchäus von Cäsarea 398.
Zacharias. Apokryph oder Apokalypse des Zacharias 621 f.
Zahn 15.
Zephyrinus, Papst 439.
Zoroasterbücher 352 354.
Zostrianus 354.
Zwölfapostelevangelium s. Apostel.
Zwölfapostellehre s. Didache.